21e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 14 — 6 AVRIL 1899
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

L'Encyclique du Patriarche de Constantinople

ET LES DIVERGENCES DOCTRINALES ENTRE L'ÉGLISE LATINE ET L'ÉGLISE GRECQUE NON UNIE [1]

(*Suite*)

Les autres divergences signalées et condamnées par l'encyclique de Constantinople (*suite*)

II. — LE FILIOQUE

On a vu dans le précédent article que le fait seul d'une addition explicative au symbole ne pouvait constituer un motif sérieux de rupture, pourvu qu'elle soit l'expression exacte d'une doctrine véritablement contenue dans le dépôt de la révélation, et qu'elle soit faite par la seule autorité à laquelle a été confiée la garde infaillible du dogme catholique. Si elle sanctionne une addition de cette nature, l Eglise catholique use du droit imprescriptible qu'elle possède de par Dieu, de garder contre toutes les atteintes de l'erreur le dépôt sacré que lui a confié son divin Fondateur ; elle accomplit même un devoir essentiel de son suprême magistère, devant lequel toute âme chrétienne est tenue de s'incliner avec une entière soumission. C'est en usant de ce droit que l'Eglise a sanctionné le symbole de Nicée-Contantinople, et en le faisant, elle ne pouvait pas plus se dépouiller du pouvoir souverain en vertu duquel elle agissait alors, qu'elle ne pouvait renoncer au devoir de prémunir ses fidèles contre les dangers de l'erreur. Elle conserve donc toujours les mêmes droits et elle est tenue aux mêmes devoirs, après comme avant la sanction donnée au symbole de Nicée-Constantinople : vouloir la dépouiller des premiers et l'empêcher d'accomplir les seconds, ce serait détruire l'œuvre du Sauveur.

Mais la doctrine exprimée par le *Filioque* est-elle vraiment orthodoxe ? Telle est la question qui se pose maintenant.

A. — CE QU'ON EN PENSE DANS L'EGLISE GRECQUE.

L'encyclique de Constantinople nie évidemment que la doctrine du *Filioque* soit acceptable, et elle n'y voit, pour employer sa propre expression, qu'une *erreur antiévangélique*. Il faut reconnaître qu'elle est ici en nombreuse compagnie, car

[1] Nous reprenons la suite des remarquables articles dont nous avons commencé la publication l'année dernière, sur l'Encyclique du Patriarche de Constantinople en réponse à l'Encyclique de Léon XIII aux Orientaux, et sur les divergences doctrinales entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque non unie.

Les circonstances donnent à cette étude une grande importance. Il se produit en Orient soit pour, soit contre le retour à l'unité catholique, un mouvement très caractéristique ; c'est une lutte où nous devons apporter notre concours en mettant en pleine lumière le bien-fondé de la doctrine catholique contre les reproches que lui adressent les auteurs et les tenants du schisme. Les Orientaux unis et les Latins qui travaillent sous la direction du Souverain Pontife à procurer l'union y trouveront, réunis et présentés avec toute l'actualité possible, tous les arguments dont ils ont besoin ; ceux des Orientaux non unis qui nous lisent y rencontreront la pure et sûre lumière que leur ouvrira les yeux. Nos autres lecteurs auront sous les yeux de belles et bonnes thèses sur les points de dogme contestés par les schismatiques.

Le point de départ de notre étude est l'Encyclique du Patriarche de Constantinople. Nous l'avons étudiée en elle-même et dans le principe sur lequel elle s'appuie. (*Ami du Clergé*, 1898, p. 488 et suiv.).

Des divergences de doctrine accusées par cette Encyclique entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque non unie, nous avons déjà étudié la plus importante, la plus fondamentale : celle qui regarde la Constitution de l'Eglise. Nous avons exposé, avec des détails qu'on rencontrerait difficilement réunis ailleurs, ce que pensent les Orientaux non unis de la Constitution de l'Eglise et de son gouvernement, des conciles œcuméniques, de l'unité de l'Eglise, et nous y avons opposé la vraie doctrine de l'Eglise grecque (p. 561 et suiv. ; p. 657 et suiv.).

Venant ensuite aux points de doctrine au sujet desquels l'Eglise grecque accuse l'Eglise latine, nous avons montré en général qu'il ne faut pas attribuer la division à des changements ou à des erreurs imputables à l'Eglise latine (p. 849 et suiv.).

Nous abordons aujourd'hui, avec la question du *Filioque*, l'étude particulière des points contestés par les Grecs non unis.

ils sont légion les auteurs orientaux qui, à la suite de Photius, ont rejeté comme une hérésie la doctrine du *Filioque*. C'est même sur cette prétendue hérésie de l'Eglise romaine que se sont appuyés le plus grand nombre des partisans actifs de la division pour repousser, depuis dix siècles, les avances sans cesse renouvelées des Souverains Pontifes. Et cependant il ne faudrait pas croire que l'unanimité soit complète parmi les Orientaux sur cette grave question de métaphysique surnaturelle. Il y en a eu dans tous les siècles, et il s'en rencontre encore de nos jours, qui, sans se prononcer sur la question doctrinale, blâment uniquement le fait de l'insertion du *Filioque* au symbole comme opposé aux prescriptions des anciens conciles. Cette divergence de vues est fort utile à constater, car elle démontre d'une manière péremptoire que l'Eglise grecque n'a pas de doctrine absolument fixe et immuable sur la procession du Saint-Esprit, et que, par conséquent, les condamnations portées à ce sujet contre l'Eglise romaine par certains de ses docteurs, si nombreux soient-ils, n'ont et ne peuvent avoir, aux yeux même des non-unis, que la valeur d'opinions personnelles qui n'engagent nullement l'Eglise orientale elle-même.

I. — *Mais est-il bien vrai que la négation explicite du* Filioque *ne soit pas une doctrine unanimement professée dans l'Eglise grecque ?*

Telle est sans doute la question que se posent ici nombre de lecteurs, et pour la solution de laquelle ils réclament, à bon droit, d'autres raisons que la simple assertion qui précède. Nous allons nous efforcer de les satisfaire, et pour cela nous n'avons que l'embarras du choix. Un simple coup d'œil sur l'histoire de la controverse fournira à ce sujet des indications aussi précises que concluantes.

a) La controverse sur le *Filioque* paraît avoir été soulevée pour la première fois par les Grecs en 767, dans une conférence tenue à Gentilly entre Pépin le Bref, assisté de son conseil civil et ecclésiastique, et les envoyés de l'empereur de Bysance, Constantin Copronyme. Mansi, Lequien, Héfélé font mention de cette conférence et de la question qui y fut posée relativement à la procession du Saint-Esprit. Mais comme les procès-verbaux de cette réunion n'ont pas été conservés, on ne sait pas au juste dans quel sens elle y fut discutée et résolue. Peut-être les Grecs y proposèrent-ils la formule insérée quelques années plus tard par le patriarche saint Taraise dans sa confession de foi présentée au deuxième concile de Nicée, et qui déclare que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. On ignore dans tous les cas si un blâme quelconque fut formulé par eux contre le *Filioque*. Tout porte à croire qu'il n'en fut rien, puisque dix ans après, Charlemagne, jugeant la formule de saint Taraise répréhensible, ne fait aucune mention du sentiment émis par les Grecs à Gentilly, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire, si ceux-ci y avaient formulé des griefs contre le *Filioque*.

b) Il faut arriver au commencement du siècle suivant pour rencontrer dans l'histoire le premier, et jusqu'ici l'unique précurseur connu de Photius dans ses attaques contre le *Filioque*. Ce fut un moine du monastère de Saint-Sabas, du nom de Jean, qui, ayant entendu les religieux latins établis sur le mont des Oliviers chanter le *Credo* avec l'addition *Filioque*, les accusa publiquement d'hérésie et souleva le peuple contre eux. Ceux-ci se justifièrent devant l'assemblée des fidèles de Jérusalem, et pour couper court à toute difficulté ultérieure, ils portèrent la cause devant le pape Léon III, auquel les recommanda le patriarche grec de Jérusalem, ce qui prouve que ce patriarche partageait leur sentiment sur le *Filioque*. D'ailleurs Léon III donna pleinement raison aux religieux latins et envoya à tous les Orientaux une profession de foi en forme de symbole, dans laquelle il formule ainsi la croyance de l'Eglise sur la procession du Saint-Esprit : « Nous croyons au Saint-Esprit qui procède *également* du Père et du Fils. » Cette profession de foi si explicite mit fin à la controverse, et il faut revenir à Photius pour la voir revivre.

Ceci se passait en 809. Le pape Léon III, tout en confirmant ainsi solennellement la doctine du *Filioque* dans une profession de foi imposée aux Orientaux, ne se prononçait point sur son insertion dans le symbole : on a vu plus haut qu'il refusa même cette insertion officielle dans le symbole public de l'Eglise, après le concile d'Aix-la-Chapelle tenu la même année, et dans lequel le *Filioque* avait été très explicitement admis par toute l'assemblée.

Il n'en est pas moins vrai que la question doctrinale était expressément résolue par la profession de foi de Léon III, et que les Orientaux étaient alors d'accord et le furent jusqu'à Photius avec les Latins, pour admettre que le Saint-Esprit procède également du Père et du Fils. Ce qui le prouve avec évidence, c'est qu'aucune protestation ne s'est élevée contre la doctrine si clairement exprimée par Léon III.

c) Photius ne s'en est pas moins révolté, soixante ans après, contre ce dogme unanimement admis dans l'Eglise latine et grecque. Mais, et il est bon de le signaler, ce dogme ne le gênait pas du tout dans le principe et tant qu'il a conservé l'espérance de voir son élévation sur le siège de Constantinople confirmée par le pape. Ce n'est que *sept* ans après son intrusion, et alors qu'il avait été condamné par le pape saint Nicolas, que Photius trouve bon d'incriminer le *Filioque* et d'y voir une hérésie digne de tous les anathèmes. L'Eglise grecque était si peu de l'avis du trop fameux patriarche, que, celui-ci déposé par Basile le Macédonien et saint Ignace rappelé, un concile est tenu en 869 pour réparer les maux causés par dix années de troubles, sans que la moindre allusion y soit faite à la question de la procession du Saint-Esprit : preuve évidente que les deux Eglises grecque et romaine étaient d'accord sur ce

point, malgré les récriminations antérieures de Photius. Il n'est pas davantage question du *Filioque* dans la lettre que le même Photius adresse plus tard, après la mort de saint Ignace, au pape Jean VIII, et dans laquelle il lui demande, de concert avec l'empereur, de le reconnaître enfin comme légitime patriarche, le siège étant désormais vacant. Et cependant, comment aurait-il pu demander confirmation de cette nouvelle prise de possession du trône patriarcal à l'évêque de Rome, si réellement il l'avait tenu pour hérétique, lui et toute l'Eglise latine ? Il est vrai qu'il condamne le *Filioque* dans le conciliabule tenu ensuite à Constantinople après la venue en cette capitale des légats trop faibles et malheureusement infidèles de Jean VIII ; mais s'il agit ainsi, c'est parce qu'il ne veut, à aucun prix, souscrire à la condition mise par le pape à son intronisation comme patriarche légitime, savoir, qu'il demanderait pardon devant le concile pour tout le passé. Plutôt que de s'abaisser à cet acte d'humble aveu de ses fautes, Photius falsifie la lettre du pape et la transforme en panégyrique pour sa propre personne ; puis, trop intelligent pour ne pas comprendre que cette odieuse conduite ne saurait être approuvée à Rome, il n'hésite pas à condamner le *Filioque*, afin de se soustraire par ce moyen à l'autorité de cette même Rome à laquelle il venait de recourir, et d'établir entre l'Orient et l'Occident une barrière dogmatique qui les tiendrait, hélas ! si longtemps séparés.

d) Et cependant les Grecs étaient si peu convaincus par tout ce qu'avait pu écrire Photius contre le *Filioque*, que ce patriarche ayant été déposé une seconde fois, l'union avec Rome se rétablit et dura jusqu'à Michel Cérulaire, c'est-à-dire de 886 à 1055, sans que la prétendue hérésie occidentale y mît obstacle. Malheureusement Photius avait fait école, et les germes de division semés par lui fermentaient dans certains esprits, malgré l'union officiellement rétablie. La question du *Filioque* reparaît de temps en temps dans cette période, soulevée par quelques individualités plus ou moins remarquables, mais jamais comme une doctrine unanimement repoussée par l'Eglise grecque. Même lorsque Cérulaire s'engage dans la voie des récriminations contre Rome pour aboutir à la rupture définitive, il ne touche pas dès le principe à la question du *Filioque*, preuve évidente que l'Eglise grecque ne voyait pas encore en cela une doctrine erronée et vouée à l'anathème. Car, si tel eût été alors le sentiment commun des Grecs, comment croire que pour arriver à ses fins, ce patriarche, hostile aux Latins, aurait laissé dans l'ombre une divergence si essentielle, pour se rattacher aux questions de bien moindre importance qu'il met en avant pour se séparer de Rome ? Ce n'est qu'après une année entière de discussions et de négociations par lettres et avec les légats du pape, que Cérulaire reprend le point de vue de Photius et condamne comme lui les Latins pour l'insertion du *Filioque* au symbole, et cela parce que Rome ne consentait point à lui décerner le titre d'œcuménique.

Une nouvelle preuve que l'Eglise grecque ne considérait point comme une erreur doctrinale l'insertion du *Filioque* au symbole se trouve dans les controverses de Nicétas avec le cardinal Humbert ; il y est question des azymes, du jeûne du samedi et du célibat ecclésiastique, mais jamais de la procession du Saint-Esprit.

e) Même après Cérulaire, et alors que la rupture avec Constantinople était déjà consommée, on trouve des évêques qui, comme Théophylacte de Bulgarie, s'efforcent de montrer que la conciliation entre Grecs et Latins est aisée sur les points de divergence, et qui n'y renferment point la question du *Filioque*. Bien plus, nous voyons plusieurs évêques grecs, en particulier un délégué du patriarche d'Alexandrie, prendre part, en 1215, au 4e concile de Latran et en accepter les décisions dont la première contient, explicitement formulé, le dogme de la procession du Saint-Esprit *a Filio*. Il en fut de même au concile de Lyon en 1272, où fut signée solennellement l'union des deux Eglises. D'ailleurs, dans les négociations préliminaires à ce dernier concile, les évêques grecs réunis à Constantinople avaient déclaré : « qu'ils ne s'attaquaient point à la valeur dogmatique du *Filioque* mais que, d'après eux, on n'avait pas le droit de faire cette addition à un symbole consacré par le temps »[1]. L'empereur produisit même, au rapport du même historien grec, des écrits provenant d'évêques du temps de Jean Ducas et du patriarche Manuel qui déclaraient : que le *Filioque* n'était pas hérétique, et que cette addition devait être tolérée dans tous les écrits, mais pas dans le symbole.

Ainsi, d'étape en étape, on arrive jusqu'au concile de Florence sans rencontrer une seule fois dans l'Eglise grecque l'unanimité, ou même une fixité quelconque de sentiment pour le rejet de la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Filio*. On constate, au contraire, que le conflit sur ce point ne devient aigu que lorsque se rencontrent à Constantinople, et à Constantinople seulement, des patriarches hostiles à l'Eglise romaine, voulant à tout prix la division qui sert leurs propres intérêts, et se faisant arme de tout pour la provoquer ou l'entretenir, surtout lorsque les croisades eurent porté au comble l'irritation des Grecs contre les Latins.

f) Il en est encore de même au concile de Florence : les prélats grecs qui désirent sincèrement l'union finissent par s'entendre avec les Latins ; Marc d'Ephèse seul reste irréductible parce que, toute sa conduite au concile en témoigne, cet homme ne voulait à aucun prix de l'union avec Rome. Et cependant, malgré son hostilité déclarée, malgré tous les efforts qu'il fait pour combattre le *Filioque*, jamais il ne présente comme déjà condamnée par l'Eglise grecque tout entière la doctrine exprimée pas ce mot. Il entreprend bien de

[1] G. Pachymères, *De Michaele et Andronico*, l. v, c.11.

démontrer qu'elle ne doit pas être acceptée, mais il ne se réfère pour cela à aucun acte public authentique et solennel de l'Eglise grecque. Il n'exprime donc que son sentiment particulier, à la suite de Photius, de Cérulaire et des autres; mais ce n'est toujours qu'une manière de voir personnelle à ses auteurs et combattue, soit avant le concile de Florence, soit pendant sa tenue, par d'autres évêques grecs qui représentent, au moins à titre égal, les vraies doctrines de l'Eglise orientale.

g) Depuis le concile de Florence on rencontre au sein de l'Eglise grecque la même divergence de vues sur la procession du Saint-Esprit. Outre que les membres de cette Eglise revenus à l'unité depuis lors, en différents temps et en divers lieux, et ils se comptent encore aujourd'hui par millions, ont professé et professent explicitement sur ce point la foi de l'Eglise romaine, il est aisé de relever parmi les non-unis eux-mêmes des manières de voir très diverses, jusque dans les monuments reconnus comme les plus authentiques de leur Eglise. C'est ainsi que les deux professions de foi officielles de l'Eglise grecque, celle de Pierre Mogilas et celle du synode de Jérusalem de 1672, sont loin d'exprimer une doctrine identique. La seconde s'en tient au symbole de Nicée-Constantinople, sans rien dire ni pour ni contre le *Filioque;* la première ajoute au mot *Père* du symbole l'expression exclusive *seul* et rejette formellement le *Filioque*, qu'elle déclare censuré par l'Eglise orientale et même, qui plus est, par l'Eglise romaine. Pierre Mogilas paraît toutefois ne faire porter la censure que sur le *fait* de l'addition et non sur la doctrine elle-même, car il écrit : « Le second synode œcuménique a ordonné de garder le symbole tel qu'il l'a fixé sans cette addition *Filioque* ; bien plus ceux qui ont ajouté ces mots ont été censurés gravement par l'Eglise orientale orthodoxe catholique, et même par l'Eglise latine romaine. »[1] Suit l'histoire des boucliers que fit graver Léon III.

Une autre profession de foi, qui ne jouit pas sans doute de la même autorité que les deux précédentes, mais qui, au dire de Macaire, « est orthodoxe », celle de Gennade ou Georges Scolarius, présentée par ce patriarche à Mahomet II après la prise de Constantinople, diffère des deux précédentes et inscrit à plusieurs reprises, comme expression de la foi de l'Eglise grecque, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils [2].

Nous voilà en présence de trois formules réputées toutes les trois *orthodoxes* et qui cependant ne se ressemblent guère, puisque l'une consacre le *Filioque*, l'autre le repousse et la troisième n'en dit rien. A ces formules on pourrait en ajouter d'autres, en particulier celle-ci : « Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, » qu'on retrouve assez fréquemment dans les auteurs orientaux et qui est empruntée aux anciens Pères. Mais inutile d'insister plus longtemps, on voit assez par ce qui précède que l'Eglise grecque n'a pas encore de formule absolument fixe et unanimement admise sur la procession du Saint-Esprit : cela suffit au but actuellement poursuivi.

h) Si des professions de foi de l'Eglise grecque nous passons aux théologiens et autres auteurs récents, il ne sera pas plus difficile de constater le même manque d'entente. Tandis que l'encyclique récente, d'accord avec la lettre des patriarches de 1848, voit une erreur antiévangélique ou une hérésie dans le *Filioque*, sentiment auquel se range aussi Macaire, d'autres auteurs *orthodoxes* tiennent un tout autre langage et vérifient ce fait attesté par M. Sadoff, professeur à l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg : « que les plus récents théologiens russes ne s'accordent point sur l'explication des passages des saints Pères concernant le *Filioque* [1]. » C'est ainsi que M. Pobedonostzeff, procureur général du Saint-Synode, écrivait en 1893 : « J'ai dit au Père Vannutelli que le *peuple* russe ne consentira jamais à se mettre sous le *joug* de l'autorité papale, que la liberté de notre Eglise nous est précieuse par-dessus tout ; que *notre foi* ne comporte pas la croyance au pouvoir discrétionnaire du vicaire de Jésus-Christ ; que toutes les autres différences dans le symbole, dans les rites, etc., ne sont pas importantes, mais que *celle-ci* met et mettra toujours un obstacle *insurmontable* à la réunion dans laquelle nous devrions renier notre liberté spirituelle. » Pour ce personnage si considérable dans l'Eglise russe, voilà donc le *Filioque* rangé parmi les divergences sans importance, puisque c'est la seule qui se rencontre dans le symbole.

Quelques années plus tôt, en 1888, paraissait à Fribourg un ouvrage en langue russe, dans lequel l'auteur, M. Basile Livansky, d'accord avec l'archiprêtre Janicheff, confesseur de l'empereur de Russie, admet la doctrine du *Filioque* et la démontre longuement contre un autre théologien russe, M. Bogorodski, qui abandonnant lui-même le point de vue ordinaire des autres théologiens *orthodoxes* sur l'interprétation à donner aux textes des Pères relatifs à l'origine de Esprit-Saint, s'est arrêté à un sentiment intermédiaire entre la thèse catholique et celle des Grecs. Ceux-ci, à la suite de Marc d'Ephèse, ont assez généralement expliqué les paroles des Pères dans le sens de la *mission temporelle* du Saint-Esprit par le Fils, sans admettre pour cela qu'il y fût question de *l'origine éternelle*. M. Bogorodski, auquel son ouvrage a valu le titre de licencié en théologie, abandonnant cette thèse à la suite de la conférence de Bonn, en 1875, dans laquelle le Saint-Synode russe avait envoyé des représentants, admet que les passages des Pères se rapportent bien à la procession éternelle de l'Esprit-Saint,

[1] *Confessio orthodoxæ fidei*, p. 1ª, q. 51.
[2] Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ Orientalis*, t. I, p. 3, 8, etc.

[1] Tondini, *La Russie et l'union des Eglises*, p. 98.

mais qu'ils expriment seulement la *simultanéité* de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit, avec une intime union dans leur émanation coéternelle du Père, à l'exclusion de toute relation mutuelle d'origine. M. Livansky démontre qu'une fois admis que les textes des Pères se rapportent à la procession éternelle du Saint-Esprit, la logique exige impérieusement l'admission du *Filioque* [1], et il n'est pas le seul auteur de l'Eglise gréco-russe qui se prononce si catégoriquement pour la doctrine de l'Eglise catholique.

Voici d'ailleurs un fait bien autrement important que le témoignage d'un auteur particulier, quelque érudition qu'on lui suppose : c'est un jugement parfaitement authentique du Saint-Synode russe lui-même, déclarant, le 6 mars 1839, que pour faire retour à l'Eglise russe les uniates n'ont rien à modifier dans leurs croyances, mais seulement à reprendre la communion hiérarchique avec cette Eglise, que leur union avec Rome avait interrompue. On ne leur demande aucune abjuration directe ou indirecte, explicite ou implicite, de quelque doctrine que ce soit, professée par eux pendant la durée de leur union avec l'Eglise latine. Le Saint-Synode déclare au contraire que « la solennelle confession exprimée dans leur acte synodal : que le Seigneur Dieu et notre sauveur Jésus-Christ est seul le véritable chef de l'unique véritable Eglise, et la profession de demeurer dans l'unanimité avec les très saints patriarches orthodoxes d'Orient et avec le très saint Synode de Russie, ne laissent plus rien à exiger de l'Eglise grecque-unie pour l'union véritable et essentielle de la foi, et, par ce motif, il ne reste rien qui puisse s'opposer à la réunion hiérarchique. » Or ces évêques et prêtres unis, amenés par la violence à se livrer à l'Eglise russe, admettaient évidemment le *Filioque* non moins que les autres doctrines romaines. Puisque le Saint-Synode déclare qu'il n'y a lieu à aucune rétractation sur ces doctrines, c'est donc qu'il les tient pour légitimes et que, conformément à ce que devait écrire plus tard son procureur suprême, il n'y a pour lui à diviser les Eglises que la seule question de la primauté pontificale.

Il résulte de cet aperçu historique, malheureusement trop court, que la négation du *Filioque* n'est pas et n'a jamais été imposée par l'Eglise grecque elle-même comme une condition *sine qua non* d'orthodoxie, c'est-à-dire comme une doctrine définitivement condamnée. A cette conclusion il faut encore ajouter :

II. — *Que les principes sur lesquels repose toute l'encyclique de Constantinople s'opposent à ce que la question du* Filioque *soit considérée, par les non-unis, comme définitivement résolue dans un sens négatif.*

Ces principes précédemment exposés se réduisent à celui-ci : « Les sept conciles œcuméniques tenus en Orient sont la seule, unique et exclusive règle de la foi. » D'où il résulte que toute question non jugée par eux ne peut être regardée, par ceux qui s'en tiennent à cette règle exclusive, comme définitivement tranchée. Or, il est bien certain qu'aucun des sept conciles dont il s'agit n'a eu à se prononcer sur la question du *Filioque*, quoi qu'en aient pensé certains auteurs orientaux dont nous examinerons un peu plus loin l'assertion, puisque, au rapport même de l'encyclique, ce ne fut « qu'au IX^e siècle qu'on vit se répandre en Occident l'idée que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. » Les sept premiers conciles, tenus avant le IX^e siècle, n'ont donc pas eu à s'occuper de la question née, assure-t-on, après eux. Sans doute l'encyclique commet une erreur historique en affirmant que l'idée de la procession du Saint-Esprit du Fils ne commence à se répandre qu'au IX^e siècle, mais cette erreur, volontaire ou non, n'enlève rien à l'aveu très explicite relatif aux conciles œcuméniques. Donc en bonne logique, les Orientaux qui, comme l'encyclique, s'en réfèrent uniquement aux sept premiers conciles, ne peuvent tenir le *Filioque* pour condamné, sans tomber dans une contradiction flagrante. C'est là sans doute ce qui explique la diversité de sentiment signalée ci-dessus et constatée à toutes les phases de la controverse entre l'Orient et l'Occident.

Quant aux auteurs orientaux qui, comme Macaire, élargissent d'avantage la règle de foi et admettent, comme dogme définitivement acquis, une doctrine expressément enseignée par tous les Pères de l'Eglise témoins de la tradition, ils ne peuvent tenir non plus le *Filioque* comme doctrine contraire à la foi, tant qu'il ne sera pas établi qu'il a contre lui l'unanimité de ces saints docteurs ou l'enseignement constant de l'Eglise. Or, cette démonstration n'existe évidemment pas, puisque les auteurs orientaux, même sans parler de l'Eglise latine et de ses théologiens, sont si divisés entre eux, on vient de le voir, sur l'interprétation à donner aux textes dans lesquels les Pères traitent des rapports des personnes divines entre elles. Les choses étant ainsi, tout Oriental de bonne foi ne pourrait que conclure : *adhuc sub judice lis est.* Nous verrons plus loin qu'il doit logiquement arriver à l'admission du *Filioque ;* mais pour le moment contentons-nous de la conclusion précédente à laquelle conduit inévitablement ce court exposé historique de la question, et voyons tout de suite les raisons qu'ont fait valoir les auteurs orientaux contre la procession du Saint-Esprit du Fils.

B. — Ce que les Grecs ont opposé et opposent au Filioque.

L'encyclique de Constantinople ne justifie pas longuement la condamnation formelle qu'elle porte contre le *Filioque*. C'est, dit-elle, une addition antiévangélique et illicite faite au symbole par l'Eglise romaine, et cela malgré la proscription qu'en avait faite, en synode, Léon III, en

[1] Livanski, *L'archiprêtre Janicheff et la nouvelle crise doctrinale dans l'Eglise russe.* — Fribourg, 1888.

l'an 809. Et c'est tout. On a vu précédemment en quoi consiste la proscription de Léon III, qui, s'il ne jugeait pas opportune l'insertion du *Filioque* au symbole, en proclamait cependant la croyance *nécessaire* au salut, et l'avait, quelques mois auparavant, imposée à tout l'Orient dans la profession de foi envoyée aux évêques. Telle est l'exacte valeur de l'unique preuve fournie par l'encyclique.

Il est vrai qu'elle confirme cette preuve de l'autorité du *divin* Photius, dans une note extraite de la lettre au métropolitain d'Aquilée, où ce premier auteur de la division affirme que Léon le Grand « proclama, selon la définition des conciles tenus avant lui, que le Saint-Esprit procède du Père, mais non du Fils, » et que « Léon, le suivant, semblable à l'autre quant à la foi et quant au nom, fit de même ; » et « afin que jamais, d'aucune manière, le pur enseignement de notre piété ne fût altéré par une langue barbare, il ordonna aux Occidentaux de louer et de confesser la Sainte Trinité en langue grecque. » Il faut avouer que l'encyclique n'a pas eu la main heureuse dans cette citation de Photius, qui contient autant de faussetés que d'assertions. Il est faux que saint Léon le Grand ait déclaré que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, dans la lettre célèbre qui condamna Eutychès, et qui, contrairement à l'assertion du Photius, ne parle en aucun passage de la procession du Saint-Esprit. Il est également faux que le pape Léon III ait condamné la doctrine du *Filioque*, lui qui l'a imposé à tous les évêques d'Orient, sans réclamation de leur part ; faux aussi qu'il ait ordonné aux Occidentaux de réciter le symbole en grec : on peut lire et relire tout son dialogue avec les envoyés de Charlemagne, on n'y trouvera rien de ce que lui impute ici Photius.

Mais si l'encyclique prononce sans preuves la condamnation du *Filioque*, nombreux sont les auteurs grecs qui, à la suite de Photius et en le copiant, se sont efforcés, de toute manière, de prouver que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. Leurs arguments reproduits par Macaire, l'un des plus en vogue et des plus importants, se réduisent à ceux-ci : *a*) tous les passages de la Sainte Ecriture et des Pères qui traitent des relations du Fils et du Saint-Esprit, doivent être interprétés dans le sens de la *mission temporelle* du Saint-Esprit, et nullement de sa procession essentielle et éternelle ; *b*) tous les Pères qui, dans l'un ou l'autre passage de leurs écrits, parlent seulement de la procession du Saint-Esprit du Père, doivent être rangés parmi les adversaires du *Filioque ; c*) on doit considérer le *Filioque* comme condamné par le second concile œcuménique dont le texte : *qui a Patre procedit*, doit être pris dans un sens exclusif ; il en est de même des conciles œcuméniques suivants qui ont approuvé le symbole de Nicée-Constantinople ; *d*) quant aux passages, en petit nombre d'ailleurs, dans lesquels les Pères semblent admettre la procession éternelle du Saint-Esprit du Fils, un certain nombre sont ou interpolés, ou mutilés, ou mal interprétés, et les autres, bien qu'authentiques, se rapportent à la mission temporelle ou sont sans valeur ; *e*) enfin, admettre que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, c'est introduire un double principe dans la Sainte Trinité, ou confondre le Père avec le Fils, choses qui sont en opposition formelle avec le dogme catholique de la Sainte Trinité.

Voilà réduits à leur plus simple expression les arguments qu'ont fait valoir soit Photius, soit ses partisans, pour rejeter le *Filioque*. Examinons brièvement leur valeur.

I. — Il faut, dit-on d'abord, interpréter de la mission temporelle de l'Esprit-Saint tous les passages de la Sainte Ecriture relatifs à ses rapports avec le Fils. Mais pourquoi serait-il nécessaire de restreindre ces textes à la mission temporelle ? Le désir de Photius de n'y pas voir la procession éternelle ne peut, évidemment, être une raison suffisante de cette interprétation. Il faut donc en rechercher une autre. Or cette raison vraiment capable de justifier le sentiment de Photius et de ceux qui l'ont suivi ne pourrait être que : ou l'évidence manifeste à tous du sens de ces passages, ou l'interprétation officielle et authentique qu'en aurait donné le magistère infaillible de l'Eglise, ou enfin le sentiment concordant des Pères et docteurs les expliquant dans ce sens restreint.

Or, aucune de ces raisons ne peut être invoquée dans le cas présent, comme il est aisé de s'en convaincre.

D'abord l'évidence du sens attribué aux passages dont il s'agit par Photius et ses adhérents est si peu manifeste, que, sans tenir compte pour le moment de l'opposition de l'Eglise occidentale tout entière, il y a eu toujours, depuis la division, et il y a encore aujourd'hui, on l'a vu ci-dessus, une très grande diversité de sentiment entre les membres de l'Eglise orientale elle-même, sur la question du *Filioque* et sur le sens des paroles de l'Ecriture qui s'y rapportent. Cette interprétation est donc bien loin de s'imposer par sa propre et évidente clarté.

Elle n'a pas davantage en sa faveur le sentiment authentique et officiel du magistère de l'Eglise des neuf premiers siècles, puisqu'il est constant que la question n'a jamais été traitée explicitement en concile avant la division, et que, par ailleurs, l'encyclique de Constantinople affirme qu'elle n'a été posée que dans le cours du IXe siècle, c'est-à-dire après la tenue des sept conciles seuls reconnus comme œcuméniques par l'Eglise grecque. Il est de plus bien évident que si un jugement de cette nature était jamais intervenu, la diversité de sentiment dont nous avons parlé n'aurait pas pu se produire librement au sein de l'Eglise grecque ; il n'y aurait même jamais eu de controverse sur ce point entre l'Orient et l'Occident, pas plus qu'il n'y en a eu sur les autres vérités définies dans les conciles admis de concert par les deux Eglises.

Enfin, loin de trouver l'unanimité des Pères de l'Eglise des neuf premiers siècles en faveur de la thèse de Photius, c'est la thèse opposée à la sienne qu'on les voit soutenir et développer avec une clarté qui ne peut laisser place à aucun doute dans un esprit non prévenu. Et ici il n'est nullement nécessaire de recourir à de longues citations de textes pour démontrer le vrai sentiment des Pères ; il suffit de jeter un simple coup d'œil sur les longues pages que Macaire consacre à la question, pour se convaincre pleinement de deux faits également instructifs ; d'abord qu'un grand nombre des Pères de l'Eglise ont des passages *favorables* à la procession du Saint-Esprit du Fils ; ensuite, qu'il ne s'en rencontre que *peu* qui, au premier abord, paraissent la nier formellement.

Evidemment Macaire s'efforce bien de démontrer que les textes, ou mieux *quelques-uns des textes* cités par les Latins et par les auteurs grecs catholiques ou autres en faveur du *Filioque* ne sont pas apodictiques, tandis qu'il en torture un assez grand nombre d'autres pour les faire abonder dans son sens, mais on va voir tout à l'heure à quoi aboutissent en définitive ses efforts. Il est bon de rappeler d'ailleurs que Photius lui-même, forcé par l'évidence, avouait, dans sa lettre au métropolitain d'Aquilée, qu'il y avait *dix* et même *vingt* Pères favorables à la procession du Saint-Esprit du Fils, et que Marc d'Ephèse, obligé de constater ce même fait au concile de Florence, allait jusqu'à dire qu'il fallait ranger ces Pères parmi les hérétiques. Mais assez sur ce premier argument des Grecs. Passons au second, qui consiste à ranger parmi les adversaires du *Filioque : tous les Pères qui, dans l'un ou l'autre passage de leurs écrits, parlent de la procession du Saint-Esprit du Père sans faire aucune mention du Fils.*

II. — Avant toutefois de discuter la valeur de ce second argument, il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil sur la classification que fait Macaire des témoignages des Pères qu'il déclare favorables à sa thèse. Cette classification est curieuse à plusieurs titres et ne manque pas de précieux enseignements.

Macaire classe donc les témoignages des Pères en quatre catégories qu'il caractérise de la manière suivante :

I. Il y en a d'abord qui, en établissant que le Saint-Esprit procède du Père, ne disent absolument rien du Fils (p. 367) [1].

II. D'autres témoignages, en établissant que le Saint-Esprit procède du Père, citent aussi le Fils, il est vrai, mais en lui attribuant par rapport au Fils quelque autre particularité : ils disent, par exemple, que le Saint-Esprit est accordé par Lui, est manifesté par Lui, ou qu'il y a entre le Saint-Esprit et Lui parenté d'essence, etc., et prouvent ainsi plus clairement encore, que l'on ne croyait pas anciennement que le Saint-Esprit procédât aussi du Fils (p. 370).

III. Il est encore des témoignages, plus concluants encore, qui expriment l'idée que, dans la Divinité, il n'y a qu'un seul principe, une source unique : le Père ; que c'est Lui qui engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit, ou que le Fils et le Saint-Esprit sont également de Lui. Nous en trouvons de pareils, soit en Orient, soit en Occident (p. 374).

IV. Il existe enfin des témoignages qui, en reconnaissant le Saint-Esprit comme procédant du Père, excluent complètement, soit par leur sens, soit même à la lettre, l'idée qu'Il procède également du Fils (p. 381).

Telle est la nomenclature du théologien russe. Or, à la simple lecture de cet énoncé, on voit tout de suite que, d'après Macaire lui-même, tous les témoignages des trois premières catégories doivent être éliminés comme ne prouvant rien, puisqu'il ne reconnaît comme « excluant complètement, soit par leur sens, soit même à la lettre, l'idée que le Saint-Esprit procède du Fils, » que ceux de la quatrième classe. C'est un aveu précieux à noter, car il réduit singulièrement le nombre des textes des Pères considérés par notre théologien comme concluants.

De fait, tout ce qu'il y a de positif dans l'énoncé que Macaire fait de ces trois premières catégories, c'est-à-dire : que le Saint-Esprit procède du Père ; qu'Il est donné, manifesté par le Fils, qu'Il Lui est consubstantiel ; qu'il n'y a qu'un seul principe, une source unique dans la Divinité ; tout cela fait évidemment partie du dogme catholique et est admis aussi bien par les Latins que par les Grecs. Rien d'étonnant donc que les Pères l'enseignent. Mais n'enseignent-ils que cela, et en l'enseignant rejettent-ils la procession du Saint-Esprit du Fils ? Là et là seulement est la question, et pour la résoudre, il ne saurait suffire de citer quelques passages isolés des Pères dans lesquels ils ne disent rien sur elle ; mais il faudrait, ce que Macaire se garde bien de faire, rapprocher ces passages du reste de leurs écrits et tâcher de saisir l'ensemble de leur doctrine sur tout le dogme de la Sainte Trinité. Agir autrement, c'est mutiler la vérité et rendre incompréhensible, comme à plaisir, l'enseignement des Pères ; c'est les exposer chacun à être en contradiction avec lui-même ; c'est enfin vouloir rester dans l'ignorance de leur véritable pensée et par là-même du dogme qu'ils nous ont transmis dans leurs écrits comme témoins de la tradition.

Après cette observation générale, examinons maintenant le second argument des Grecs : que tous les Pères qui enseignent la procession du Saint-Esprit du Père, sans rien dire du Fils, sont, par là-même, les adversaires du *Filioque*.

On ne peut tout d'abord se défendre d'un certain étonnement en présence de cette assertion. Car enfin, ne rien dire d'une chose, ce n'est pas *a priori* la rejeter, et cependant c'est bien là ce que demande l'argument de Macaire, sous peine de ne rien dire du tout. Voici cependant comment ce théologien essaie de tirer de là un semblant de preuve.

D'abord, dit-il, les anciens Docteurs disaient ordinairement, en parlant du Fils, qu'Il est engendré *du Père*

[1] *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. I.

et non point *du Père seul*, s'ensuit-il qu'ils n'aient pas repoussé l'idée que le Fils fût également engendré du Saint-Esprit ? (p. 370).

Non, sans doute, répondons-nous ; mais établir une parité, comme le fait ici Macaire, entre la relation du Père au Fils et celle qui concerne le Saint-Esprit, c'est supposer prouvé ce qui est précisément en question, c'est-à-dire, que le Saint-Esprit procède du Père *seul*, comme le Fils est engendré par le Père *seul*, et en bonne logique, c'est là un pur sophisme.

Macaire ajoute :

S'il est vrai que les anciens pasteurs, comme tous les chrétiens, ont envisagé le Saint-Esprit comme procédant du Fils aussi bien que du Père, comment se fait-il donc qu'ils disent si souvent que le Saint-Esprit procède du Père sans faire jamais aucune mention du Fils ? (*Ibid.*).

Ou ces paroles n'ont pas de sens, ou elles signifient que les Pères dont Macaire cite les témoignages dans sa première catégorie, n'ont *jamais* fait mention du Fils en parlant de la procession du Saint-Esprit. Or, c'est là une assertion d'une fausseté tellement manifeste qu'on s'étonne de la trouver sous la plume d'un homme sérieux. Ces Pères sont, en effet, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Ephrem, saint Epiphane, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Augustin, qui non seulement ont fait mention du Fils en parlant de la procession du Saint-Esprit, mais ont enseigné très clairement qu'Il procède de Lui. On en trouve le témoignage dans toutes les théologies tant soit peu développées. Mais, et ceci est encore plus surprenant, Macaire lui-même s'efforce, dans la suite de sa thèse (p. 402 et suivantes), de montrer que certains passages des mêmes Pères où il est expressément fait mention du Fils comme co-principe du Saint-Esprit, ne sont pas absolument concluants. Bien qu'il en passe, et des plus clairs, sous silence, il n'a pu cependant essayer de commenter ceux qu'il examine sans s'apercevoir qu'il y était question du Fils.

Il dit enfin :

Si de nos jours, où toute l'Eglise d'Occident croit fermement que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, quelqu'un de ses enfants venait à répéter dans ses écrits que le Saint-Esprit procède du Père, sans mentionner le Fils, que dirait-on d'un tel écrivain ? Sa foi ne serait-elle pas suspecte, condamnée même ? D'où vient donc que, pour ce même fait, les anciens orthodoxes n'ont en aucune sorte encouru le blâme de leurs contemporains et coreligionnaires ? (*Ibid.*).

Ce dernier confirmatur de Macaire repose encore sur le même faux supposé que la raison précédente. Leurs coreligionnaires n'ont pas eu, en effet, à s'inscrire contre la doctrine des Pères, parce que les Pères, nous l'avons déjà dit, en particulier ceux dont il prétend se servir ici, n'ont nullement exclu le Fils lorsqu'ils ont écrit sur l'économie générale du mystère de la Sainte Trinité ; ils ne l'ont pas exclu, mais ils en ont au contraire parlé explicitement : leur foi ne pouvait donc être suspecte. D'ailleurs, même aujourd'hui, un catholique peut très bien écrire que le Saint-Esprit procède du Père et ne faire pas mention du Fils, sans être suspect dans sa foi. En le faisant, il se conformerait à l'Evangile, au symbole de Nicée-Constantinople que l'Eglise admet toujours et qu'elle permet même aux grecs-unis de réciter et de chanter sans faire mention du *Filioque*. Enfin, si Macaire raisonne comme il le fait, c'est parce qu'il suppose toujours, même ici, que dire : « le Saint-Esprit procède du Père, » sans faire mention du Fils, c'est par là-même exclure le Fils, ce qui n'est pas. Donc dire : que le Saint-Esprit procède du Père, sans rien ajouter, c'est professer un dogme admis par tous les catholiques, et ce n'est pas plus être hérétique ni suspect d'hérésie que de mentionner le mystère de la Sainte Trinité sans parler de celui de l'Incarnation, pourvu qu'on l'entende dans son sens strict et sans l'intention d'exclure le Fils.

Il n'y a rien de particulier à ajouter sur les textes des Pères rangés dans la seconde et la troisième catégorie, car Macaire se contente de les citer sans daigner dire à ses lecteurs comment ils servent à établir sa thèse. Il y eût eu cependant utilité à le faire, puisque, ainsi que nous l'avons observé, la doctrine qui enseigne : que le Saint-Esprit est donné, manifesté par le Fils, qu'Il lui est consubstantiel, qu'il n'y a qu'un seul principe, une source unique dans la Divinité, n'exclut nullement et par elle-même la procession du Saint-Esprit du Fils, à laquelle elle s'allie parfaitement comme à son complément nécessaire. Si Macaire veut voir en cela quelque incompatibilité, ainsi qu'il le faudrait pour la démonstration de sa thèse, il devrait dire où et en quoi elle se trouve. Dès lors qu'il n'en parle pas, on a le droit de conclure qu'il n'en voit pas, et que, par conséquent, c'est en vain qu'il a longuement énuméré les trois premières classes de témoignages des Pères.

Reste la quatrième dans laquelle le théologien russe prétend ne ranger que des passages des Pères « excluant complètement l'idée, soit par leur sens, soit à la lettre, que le Saint-Esprit procède également du Fils. » La simple lecture des passages qu'il insère ici (à l'exception de deux textes de saint Jean Damascène que nous aurons à examiner en particulier, et qui paraissent bien, en effet, de prime abord, exclure la procession du Saint-Esprit du Fils) suffit à montrer qu'ils ne disent rien de plus que ceux des classes précédentes, puisque, même en les prenant tels que les traduit Macaire, ils affirment seulement : que le Saint-Esprit procède du Père ; que le Père est le principe ou la cause du Fils et du Saint-Esprit ; mais ils n'ajoutent rien qui exclue directement ou indirectement la procession du Saint-Esprit du Fils. C'est donc toujours, de la part de notre théologien, le même procédé qui revient constamment et qui se réduit à dire : « Les Pères ne parlent pas

dans ces passages de la procession du Saint-Esprit du Fils, donc ils l'excluent complètement. »

On verra d'ailleurs plus loin que les Pères que cite ici Macaire, même et y compris saint Jean Damascène, le seul qui, à première vue, paraisse exclure le Fils, enseignent clairement la doctrine catholique du *Filioque*, lorsqu'on ne s'en tient pas, pour reconnaître leur véritable sentiment, à tel ou tel passage isolé, tronqué même quelquefois et traduit d'une façon défectueuse.

On voit par ces quelques considérations à quoi se réduit, en fin de compte, la force probante de cette multitude de textes classés par Macaire : pas un ne prouve que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, ce qui est cependant la seule chose en question.

On voit aussi ce que vaut l'assertion que le même théologien met en tête de sa thèse :

Ces témoignages sont infiniment nombreux et variés, et, embrassant de tous les côtés la vérité qu'ils confirment, ils la mettent hors de toute espèce de doute.

Il ajoute en note :

On sait qu'Adam Zœrnikaw, dans son fameux traité, cite environ mille témoignages pareils de cinquante-sept écrivains orientaux des neuf premiers siècles et de quarante-cinq occidentaux des huit premiers siècles, quoiqu'il n'ait pas encore tout épuisé, faute d'avoir pu profiter de quelques anciens ouvrages, particulièrement de ceux qui ne furent publiés qu'après lui (p. 367).

Comme il est à présumer que, dans ses nombreuses citations, Macaire n'a pas choisi ce qu'il y avait de moins probant dans la compilation de Zœrnikaw, il est aisé de se rendre compte de sa valeur par ce qui précède. Cela suffit aussi pour montrer la faiblesse radicale du second argument présenté de toutes manières par les auteurs non unis.

III. — Passons tout de suite à l'examen de leur troisième preuve, savoir : que le second concile œcuménique, en définissant et en insérant au symbole le dogme : *qui procède du Père, a par là même exclu le* Filioque, *ainsi que tous les conciles suivants qui ont confirmé le symbole.*

Si nous en croyons Macaire qui, encore ici, répète le sentiment des tenants de Photius, « tous les anciens symboles où il est question de ce dogme enseignent unanimement que le Saint-Esprit procède du Père seul » (p. 345) ; un peu plus bas (p. 350) : « tous les conciles œcuméniques sans exception, et, à leur exemple, presque tous les conciles provinciaux qui ont eu occasion d'aborder ce dogme, ont unanimement reconnu que le Saint-Esprit procède seulement du Père. » Et la preuve de cette assertion si catégorique se trouve dans les citations qu'il fait des symboles et des conciles, dans lesquels il est affirmé uniquement que : « *le Saint-Esprit procède du Père.* » Il y a bien à cette preuve une petite lacune qu'on voudrait voir le théologien russe combler : c'est que les anciens symboles, y compris celui de Nicée-Constantinople approuvé par le second concile œcuménique et par les cinq conciles suivants, disent : *procède du Père*, tandis que Macaire affirme qu'ils enseignent que le Saint-Esprit *procède du Père seul.* Ces deux manières de s'exprimer sont-elles, oui ou non, identiques ? C'est là ce qu'il faudrait élucider ; car, si elles sont identiques, la preuve apportée par notre théologien a une valeur incontestable et tranche définitivement la question ; mais aussi, si elles ne le sont pas, et il est clair que cette identité est bien loin d'être manifeste, alors la preuve n'existe plus et l'assertion de Macaire devient une fausseté. Evidemment il les regarde, lui, comme identiques, mais personne ne trouvera en cela une raison suffisante, à défaut de toute autre, pour adopter aveuglément son sentiment [1]. D'autant plus qu'on a de fort bons motifs pour tenir le contraire, même en s'en tenant aux symboles et aux conciles que cite Macaire, on le verra dans l'exposé que nous allons faire bientôt du dogme catholique. En attendant il suffit d'avoir constaté ici que la preuve tirée par les Grecs des symboles et des conciles n'en est pas une.

IV. — Sont-ils plus heureux lorsqu'ils prétendent que les passages des Pères favorables au *Filioque* sont : ou faussement attribués aux Pères (p. 391) ; ou tout en leur appartenant, sont altérés, ou du moins gâtés dans les citations (p. 393) ; ou enfin quoique cités exactement, sont peu précis, indirects, et, en général, n'ont pas le sens qu'on veut leur donner par de fausses interprétations (p. 402) ? Macaire avoue tout de même que ces derniers passages exactement cités sont le grand nombre, et nous pouvons ajouter tout de suite qu'il se garde bien de les passer tous en revue, surtout les plus compromettants pour sa cause.

Quant à l'accusation de citer faussement les Pères ou d'altérer les passages qu'on en cite, on pourrait sans aucun doute rétorquer l'argument avec avantage, surtout depuis que les derniers travaux de critique ont définitivement démontré, par exemple, comment, en grattant la particule *ex* du fameux texte de saint Grégoire de Nysse (Cont. Eunom., l. III, n° 1), les Grecs avaient essayé de détruire la valeur de ce passage écrasant pour eux. La photographie a démontré récemment qu'on s'était livré à ce genre de travail sur un manuscrit du XIe siècle qui se trouve à la bibliothèque synodale de Moscou (n° 71). Ce qui n'empêche pas Macaire d'accuser Beccus et Emmanuel Calecas d'être les auteurs de l'addition de cette particule *ex*, alors que ceux-ci vivaient l'un au XIIIe et l'autre au XIVe siècle, et qu'on possède encore des manuscrits antérieurs au IXe siècle qui contiennent le texte avec cette particule, entre autres des manuscrits conservés au Vatican et que tout le monde peut aller consulter.

[1] Il essaie bien, à la vérité (p. 349), de prouver son sentiment par un argument *a pari* tiré de la génération du Fils par le Père ; mais, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, supposer qu'il y a parité entre la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit, c'est supposer ce qui est précisément en question, et prouver son assertion par une pétition de principe.

Mais, pour ne pas prolonger outre mesure ce travail, contentons-nous de remarquer ici d'une manière générale, à propos des textes que Macaire déclare faussement attribués aux Pères, ou altérés d'une manière quelconque, que toute la faute des Latins, si faute il y a, consiste, non pas à avoir inventé les textes, mais à avoir attribué à tel Père ou à tel ouvrage des Pères ce qui est d'un autre ou dans un autre ouvrage, et cela à un temps où la critique n'avait pas encore déterminé d'une façon précise à quel auteur devait être attribué tel ouvrage anonyme, ou en raison de la similitude des titres; ou encore à avoir, comme le prouvent les passages indiqués par Macaire, cité quelquefois le sens sans trop se préoccuper des termes eux-mêmes, comme cela arrive encore tous les jours. (Voir sur ce point Franzelin, *De Processione Spiritus Sancti*, p. 222 et suiv., où le savant cardinal passe en revue toutes les accusations de Macaire et les réduit à néant).

Venons-en tout de suite aux passages que Macaire reconnaît comme authentiques et qu'il avoue être *le grand nombre*. Il les range en catégories distinctes de la manière suivante :

Ici se rapportent : 1° certains passages détachés des anciens docteurs et expliqués en dehors de leur contexte..., deux de saint Athanase, exprimant que le Fils est la *source* du Saint-Esprit...

On cite encore cette phrase de saint Basile :

« Comme le Fils se rapporte au Père, de même l'Esprit se rapporte au Fils, suivant la formule prononcée au baptême... » (p. 402).

2° Certains passages qui expriment que le Saint-Esprit est du Père et du Fils, ou plutôt des deux, et que l'on rencontre dans saint Epiphane, Hilaire et Cyrille d'Alexandrie... (p. 403).

3° Les expressions des saints Pères et Docteurs de l'Eglise, surtout des Grecs, portant que l'Esprit-Saint procède, est ou émane du Père, *par* le Fils... (p. 405).

4° Les passages des saints Pères et des Docteurs de l'Eglise exprimant que le Saint-Esprit demeure dans le Fils, repose sur le Fils, est reçu du Fils, est l'image du Fils, etc... (p. 408).

Il y a enfin (et pourquoi ne le dirions-nous pas ?) des témoignages cités exactement des œuvres des Docteurs de l'Eglise, et exprimant, même d'une manière directe, que le Saint-Esprit *procède* (*procedit*) du Fils aussi bien que du Père. (p. 410).

Naturellement, pour le théologien russe, tous les passages ainsi classés par lui en catégories distinctes n'ont aucune valeur probante. Mais il est assez curieux de voir les motifs pour lesquels il leur refuse toute autorité. Suivons un instant ses raisonnements sur chacune des catégories de textes par lui indiqués, ce sera un excellent moyen de nous convaincre de la valeur de toute sa thèse.

Ceux de saint Athanase ne prouvent rien parce que, dit Macaire, le saint docteur parle du Fils comme *source* du Saint-Esprit « pour exprimer proprement qu'Il verse le Saint-Esprit dans l'âme des fidèles ou leur dispense les dons de sa grâce. » En effet, dans ces deux cas, il cite les paroles du Sauveur : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, » etc. [1] Oui, saint Athanase cite les paroles du Sauveur, mais en les citant il prouve qu'on ne doit pas les entendre de la mission temporelle seulement, puisque, ce que Macaire se garde bien de dire, le saint docteur y déclare : « que le Saint-Esprit *est* la spiration du Fils en *sa propre vie*, en *sa substance immuable...*, que les saintes Ecritures nous apprennent qu'Il (le Saint-Esprit) *est la spiration* du Fils de Dieu, et nous disons que le Fils de Dieu est *aussi* la source du Saint-Esprit. » Toutes choses qui se rapportent bien clairement à la procession éternelle et immanente, ainsi d'ailleurs que saint Athanase le montre en nombre d'autres passages que Macaire passe sous silence. Par exemple lorsqu'il ajoute à la suite du texte cité ci-dessus, en commentant Jérém., II, 13 :

L'eau vive *c'est* le Saint-Esprit, comme nous l'apprenons en saint Jean (IV, 10, VII, 38-39). Mais le Seigneur s'est dit *être* lui-même la source du Saint-Esprit... Que l'on me montre donc en dehors de Notre-Seigneur une autre source de vie qui soit en lui : il n'a pas dit, en effet, *tu es* la source de vie, mais *en toi est* la source de vie. Ainsi le Fils est en Dieu, et il y *est* la source immanente du Saint-Esprit. (*Contra Arianos*, n° 9 ; Voir 1re Ep. à Sérapion, nos 14, 25, 31, etc.).

Ce même docteur dit ailleurs (3e discours contre les Ariens, n. 24) :

Ce n'est point l'Esprit qui unit le Verbe avec le Père, mais plutôt c'est l'Esprit qui reçoit du Verbe. Car le Verbe donne à l'Esprit, et *tout* ce qu'a le Saint-Esprit, il l'a du Verbe.

Et dans sa 2e épître à Sérapion, n° 1, saint Athanase dit encore :

La même propriété que nous savons être du Fils au Père, nous la trouvons possédée par le Saint-Esprit envers le Fils, etc. (Voir aussi Ep. III, n° 1, 3).

Quant au texte de saint Basile, Macaire se contente, pour en expliquer le sens selon ses vues, d'ajouter quelques lignes du contexte qui n'en modifient en rien la valeur, et il termine en disant : « Où trouve-t-on ici la moindre insinuation de cette idée que le Saint-Esprit procède éternellement du Fils ? » Mais on la trouve et très clairement, cette idée de procession, dans le but que se propose le saint Docteur et qui est de prouver la divinité du Saint-Esprit, comme l'indique tout ce chapitre XVIIe de son traité sur le Saint-Esprit, par l'ordre ontologique et intrinsèquement nécessaire des trois personnes divines. Ce n'est pas, en effet, d'un ordre purement extérieur et matériel des noms particuliers à chaque personne que parle saint Basile, ainsi que Macaire l'insinue dans sa traduction du texte, lorsqu'il lui fait dire : « est mis à l'égal » au lieu de : « est uni », car son argumentation n'aurait plus aucune valeur. Si donc il parle de l'ordre ontologique et intrinsèquement nécessaire entre les personnes divines, il en résulte inévitablement que lorsqu'il écrit :

[1] Notons, une fois pour toutes, que d'après les Pères, la mission d'une personne divine suppose sa procession éternelle de celle qui l'envoie.

« La relation qui existe du Fils au Père, existe identiquement du Saint-Esprit au Fils, comme l'indique l'ordre des noms dans la formule du baptême », le saint Docteur ne peut parler que de la relation d'origine entre les personnes de la Sainte Trinité. Ce qui se voit plus explicitement encore lorsque dans le chapitre suivant, n° 47, il ajoute : « Par conséquent, la voie qui nous conduit à la connaissance de Dieu est par le seul Esprit-Saint au Fils et du Fils au Père. Mais aussi, la *naturelle bonté,* et la *sainteté par nature,* et la *royale dignité* vient du Père, par le Fils unique, au Saint-Esprit. » (Voir aussi Epît. 38, n° 4; *Contra Eun.*, l. V, etc.).

Macaire se débarrasse non moins lestement des témoignages des Pères qui affirment « que le Saint-Esprit est du Père et du Fils, ou plutôt des deux, » en disant que l'expression « *être de quelqu'un* » ne signifie pas invariablement « *procéder de quelqu'un, tirer son existence de lui,* » et il en cite des exemples, en particulier, ce texte de saint Jean : « Il me glorifiera, parce qu'Il recevra de moi. » (P. 403).

Pas n'est besoin d'être fort logicien pour découvrir la pétition de principe que se permet ici le théologien russe : il s'agit de savoir précisément quel sens les Pères ont donné à ce passage de saint Jean et aux autres de même nature, où il est question du rapport du Saint-Esprit au Fils. Comme Macaire suppose qu'il n'y est question que de la mission temporelle, il conclut ensuite : « On peut dire avec raison du Saint-Esprit qu'Il est des deux, du Père et de Fils; seulement Il en est dans des sens différents : Il est du Père en tant qu'Il a avec Lui une seule et même nature, qu'Il procède de Lui et est envoyé par Lui dans le monde; Il est du Fils en tant qu'Il a avec Lui une seule et même nature, qu'Il s'est approprié sa doctrine pour la prêcher au monde, et qu'Il est envoyé et dispensé par Lui aux fidèles. » N'insistons pas sur cette singulière manière de procéder dans une question cependant si grave.

D'ailleurs la question ici n'est pas de savoir si l'expression « *être de quelqu'un* » signifie toujours ou non « *procéder de quelqu'un ;* » il s'agit de déterminer le sens dans lequel l'ont employée les Pères qui en ont fait usage, ainsi que le concède Macaire, en parlant des relations du Saint-Esprit au Fils. Notre théologien l'a bien compris ainsi, et il déclare que saint Epiphane l'entend, pour le Fils, d'une procession temporelle, car, ajoute-t-il sans sourciller : « Il développe toujours sa pensée, avant ou après, par les paroles du Sauveur : « Il procède du Père... et il recevra de « moi. » Voilà bien encore le même cercle vicieux donné comme preuve, et voilà ce que vaut l'argumentation de Macaire !

A ce raisonnement plus que puéril, opposons simplement les propres paroles de saint Epiphane que Macaire se garde bien de citer :

Le Saint-Esprit est toujours avec le Père et le Fils, non le Père du Fils, non le Fils du Père, mais procédant du Père et recevant du Fils, non étranger au Père et au Fils, mais de la même essence, de la même divinité qu'il tient du Père et du Fils, avec le Père et le Fils, Esprit du Christ, Esprit du Père. (Hæres. lib. II, 62).

L'Esprit de Dieu, et l'Esprit du Père, et l'Esprit du Fils, non point par une certaine composition, ainsi qu'il en est en nous de l'âme et du corps, mais tenant le milieu entre le Père et le Fils, du Père et du Fils. (Ancorat., n° 7 et 8).

Si le Christ tirant son origine du Père est cru Dieu de Dieu, l'Esprit est aussi du Christ ou des deux, ainsi que l'a dit le Christ : « Qui procède du Père, » et « Il reçoit de moi. » (*Ibid.*, n° 67, 72).

Dieu tout entier est la vie, donc le Fils est vie de la vie, car il dit : « *Je suis la vérité et la vie,* » et le Saint-Esprit est des deux, Esprit de l'Esprit. *(Ibid.)*.

Si donc *il procède du Père* et « *qu'il reçoive du mien,* » dit le Seigneur, de même que personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, j'oserai dire que personne ne connaît l'Esprit, si ce n'est le Père et le Fils *de qui il procède et de qui il reçoit,* et personne ne connaît le Fils et le Père, si ce n'est le Saint-Esprit, qui étant du Père et du Fils, est le seul guide de la vérité. *(Ibid.)*.

Il suffit de citer ces passages sur lesquels Macaire garde le silence, pour se convaincre que saint Epiphane ne parle point là de la mission temporelle de l'Esprit-Saint, mais de son origine éternelle du Fils conjointement avec le Père, et qu'il entend dans ce sens les textes de la sainte Ecriture qu'il cite.

Il en est de même de saint Cyrille, dont Macaire élude le témoignage par le même procédé. Qu'il suffise de citer ici, pour le prouver, le passage suivant d'une lettre de ce saint Docteur à Palladius :

Le Saint-Esprit, tout en étant et du Père, est aussi et du Fils ; il procède essentiellement de tous les deux, ou bien du Père par le Fils.

Macaire emploie un procédé analogue pour rejeter la valeur des textes dans lesquels les Pères grecs disent que le Saint-Esprit procède du Père *par* le Fils. La particule διὰ n'étant pas toujours employée dans le sens de *par*, mais aussi avec celui de *avec, après, durant,* etc., il en conclut qu'on ne connaît pas un *seul cas direct et concluant* où « les anciens docteurs, en parlant de la procession du Saint-Esprit *par* le Fils, aient pris leurs paroles dans le sens de « *du Fils.* » (P. 406).

« Non, au contraire, on sait positivement que, dans ce cas, ils établissaient une distinction rigoureuse entre la particule διὰ, par, et la particule ἐξ, de. » Et la preuve, elle est fort simple. Macaire traduit tout bonnement quelques passages des Pères en donnant à la particule διὰ le sens de *avec* ou de *à la suite*, sans se préoccuper autrement de savoir si cette traduction cadre bien avec la doctrine des Pères et rend fidèlement leur pensée. Procédé assurément très commode, mais qui n'est guère apte à convaincre quiconque ne se paie pas de mots, d'autant plus que les Pères dont il traduit, ou mieux pervertit ainsi les passages, ont eu soin de parler assez clairement pour ne pas laisser planer de doute sur leur pensée.

Avant de rapporter leurs témoignages, il est bon de présenter ici tout l'ensemble de la doctrine catholique telle que l'a définie le concile de Florence : on saisira mieux ensuite le vrai sens des termes employés par les Pères, en même temps qu'on trouvera dans cet exposé le principe de solution des arguments de raison mis en œuvre par Macaire à la suite de Photius.

Le concile de Florence s'est donc exprimé ainsi :

Nous définissons... que le Saint-Esprit est éternellement du Père et du Fils, qu'il a son essence et son *être* subsistant simultanément du Père et du Fils, et qu'il procède éternellement des deux comme d'un unique principe et par une unique spiration. Nous déclarons que lorsque les Pères et les Docteurs disent que : le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, ils ont pour but de signifier que le Fils est aussi, selon la manière de parler des Grecs, la *cause*, et selon la manière de parler des Latins, le *principe* de la subsistance de l'Esprit-Saint comme le Père. Et puisque tout ce qu'a le Père, Il l'a communiqué lui-même à son Fils unique en l'engendrant, excepté sa raison d'être Père, c'est aussi du Père, par qui il a été éternellement engendré, que le Fils a, de toute éternité, ce qui fait que le Saint-Esprit procède de Lui.

Il résulte de cette définition : que le Père est l'unique source de la Trinité ; que le Saint-Esprit procède du Père comme du principe *primordial*, et du Fils non comme principe *primordial*, mais comme ayant reçu du Père ce qui lui donne éternellement d'être avec le Père la cause de l'existence, de la subsistance et de l'essence du Saint-Esprit ; que le Père et le Fils ne sont pas deux principes, mais un seul et unique principe du Saint-Esprit qui procède d'eux par une *spiration* unique et commune au Père et au Fils ; que, par conséquent, le Père et le Fils sont un quant à la vertu productrice du Saint-Esprit et à la raison formelle de la *spiration*, et que par cette unique *spiration* ils se réfèrent comme principe à la troisième personne réellement distincte des deux autres par la relation de *spirant* et de *spiré*.

De sorte que les Pères, soit grecs, soit latins, car l'expression *par le Fils* a été employée par plusieurs de ces derniers, lorsqu'ils disent que *le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*, s'expriment ainsi pour signifier d'abord l'unité de principe de cette procession, car de même que l'essence du Père et du Fils est une, de même une est aussi la vertu spiratrice commune aux deux personnes du Père et du Fils ; et, en même temps, ils indiquent par là que le Père est *principe sans principe*, tandis que le Fils qui n'est pas *principe sans principe* est cependant avec le Père *unique principe* du Saint-Esprit, parce que, par la génération éternelle, le Père lui a communiqué tout ce qu'Il a lui-même, y compris la vertu spiratrice, excepté la paternité. De sorte que le Père et le Fils ne sont pas plus distincts entre eux par la vertu spiratrice qu'ils ne le sont par la divinité ou les attributs absolus qui leur sont communs.

C'est ainsi que la formule : *le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*, si elle est bien comprise, rend parfaitement compte de toute l'économie du mystère de la Sainte Trinité, tandis qu'expliquée comme le fait Macaire, elle détruit et renverse cette admirable économie si bien exposée par les Pères [1].

Il suffit de citer quelques passages des anciens Docteurs pour se convaincre que c'est bien ainsi qu'ils expliquaient le mystère. Saint Grégoire de Nazianze a écrit :

Celui qui est sans principe, et le principe, et celui qui est avec le principe, *est* un seul Dieu... Celui qui est sans principe se nomme Père, le *principe* se nomme Fils, et celui qui est avec le principe se nomme Saint-Esprit ; mais les trois n'ont qu'une même nature qui est Dieu. Leur union est le Père à qui se rapportent, *en se coordonnant*, ceux qui procèdent de Lui. (Serm. 42, al. 32, n° 15).

De qui le Fils peut-il être principe dans la Sainte Trinité si ce n'est du Saint-Esprit, et comment en serait-il principe si le Saint-Esprit ne procédait de Lui ? Macaire cite un passage du même Docteur (p. 408), ainsi conçu : « Tout ce qu'a le Père, le Fils l'a aussi, sauf d'être cause ou principe, » mais il oublie sans doute de dire que les meilleurs manuscrits, conformément d'ailleurs à toute la doctrine de saint Grégoire, portent, non pas « sauf d'être cause ou principe » mais « sauf l'innascibilité. » D'ailleurs quand même la vraie leçon serait celle donnée par Macaire, il faudrait ne voir dans cette manière de s'exprimer que la désignation de la *cause sans cause*, du *principe sans principe*, ainsi que le démontre la constante doctrine du saint docteur. (Voir *Revue des Eglises unies*, août 1888, p. 117 et suiv).

Saint Athanase, dont on a vu plus haut la doctrine, dit également :

L'Esprit n'est point hors du Verbe, mais étant dans le Verbe, par Lui Il est en Dieu. (4e lettre à Sérapion. Voir aussi 3e lettre au même, n° 1).

Saint Basile dont nous connaissons aussi la doctrine, après avoir dit que le Saint-Esprit est le Verbe du Fils, comme le Fils est le Verbe du Père, qu'il se rapporte au Fils comme le Fils se rapporte au Père, répond ainsi à la question : « Pourquoi le Saint-Esprit n'est-il donc pas le Fils du Fils ? »

Ce n'est pas que le Saint-Esprit ne soit de Dieu par le Fils, mais afin que la Trinité ne soit pas tenue pour une multitude innombrable. (Cont. Euno. ; Migne, t. 29, p. 733).

Quant au passage de ce même Docteur que Macaire cite deux fois, d'abord (p. 381) comme excluant complètement l'idée que le Saint-Esprit procède du Fils, et ensuite (p. 406) comme exemple

[1] Il faut croire que le théologien russe ne s'est jamais bien rendu compte de cette économie générale du mystère, puisqu'il écrit (p. 387) que d'après les théologiens latins, « le Père est la *cause première* du Saint-Esprit... et le Fils la *cause seconde*... » Evidemment il aurait raison, si les théologiens latins entendaient ainsi les choses, de s'élever de toutes ses forces contre eux ; mais il n'en est rien et ses attaques deviennent dès lors sans objet.

de l'emploi de la particule διὰ dans le sens de *avec*, et qui est tirée de la lettre 38e *Gregori Frater*, no 4, on peut le citer comme un exemple des tortures que ce théologien inflige aux paroles des Pères pour les accommoder à son sens. Après avoir montré d'abord, ce que Macaire passe soigneusement sous silence, comment d'après l'Ecriture, tout nous vient du Fils par le Saint-Esprit et comment le Fils et le Saint-Esprit ont leur existence de la vertu inengendrée et subsistant sans principe, saint Basile ajoute :

Donc puisque le Saint-Esprit de qui nous tenons tous ces biens, *dépend à la vérité du Fils* avec lequel il est immédiatement compris (et non comme traduit Macaire : *est uni au Fils)*, mais qu'il a son être dépendant du Père comme de sa cause et de qui il procède, il a pour signe distinctif de sa propriété personnelle d'être manifesté après le Fils et avec le Fils, et de tenir sa subsistance du Père. Quant au Fils qui manifeste par lui-même et avec lui le Saint-Esprit procédant du Père, brillant *seul uniquement engendré* de la lumière non engendrée, il n'a rien de commun avec le Père et le Saint-Esprit quant à la propriété de ses caractères distinctifs, mais il est seul distingué par *les signes* que je viens de dire. Mais Dieu qui est au-dessus de toutes choses, a seul une certaine note principale de sa personne en ce qu'il est Père, et ne tient l'être d'aucune cause.

Saint Basile qui trace ici admirablement l'économie du mystère de la sainte Trinité en indiquant les caractères distinctifs de chacune des personnes, en donne deux pour le Fils : il manifeste par lui-même et avec lui-même le Saint-Esprit, et il brille *seul uniquement engendré* de la lumière non engendrée ; ces deux caractères lui sont exclusivement personnels et il ne les partage ni avec le Père, ni avec le Saint-Esprit. De sorte que, selon l'ingénieuse comparaison de la chaîne qu'emploie immédiatement après le saint Docteur, le Fils est par là comme l'anneau du milieu dans la Sainte Trinité, et celui qui attire à lui l'anneau extrême ou le Saint-Esprit, attire simultanément par lui et le Père et le Fils ; quant à celui qui a véritablement compris le Fils, il a simultanément amené avec Lui, d'un côté son Père, et de l'autre son propre Esprit, car il n'est pas possible de séparer du Père le Fils qui est toujours dans le Père, ni le Fils de son propre Esprit en qui il opère toutes choses.

Or voici à quoi Macaire réduit cette magnifique doctrine :

En tant que le Saint-Esprit... est uni avec le Fils d'une union inséparable, et qu'Il a une existence dépendante de l'auteur, du Père, duquel Il procède, le signe distinctif de son attribut hypostatique, c'est d'être connu après le Fils et avec le Fils et d'avoir son existence du Père. Mais le Fils qui fait connaître avec Lui-même et après Lui l'Esprit qui procède du Père, resplendissant seul du sein de la lumière inengendrée, n'a dans ses attributs distinctifs rien de commun avec le Père ou le Saint-Esprit.

Et c'est tout. Remarquons d'abord la traduction défectueuse déjà indiquée « *est uni avec le Fils,* » au lieu de : « *dépend à la vérité du Fils;* » ensuite la suppression de la fin de la phrase : « ***mais il est seul distingué par les signes*** (au pluriel) *que je viens de dire.* » Ces signes, que deviennent-ils dans la traduction de Macaire ? Il est manifeste qu'ils se réduisent à celui-ci : « resplendissant seul du sein de la lumière inengendrée, » car, à n'en pas douter, lorsque ce théologien traduit « le Fils qui fait connaître *avec* Lui-même et *après* Lui l'Esprit qui procède du Père, » il entend bien indiquer par là la manifestation *ad extra* du Saint-Esprit, et non son origine éternelle du Fils [1], autrement il n'aurait jamais rangé ce texte de saint Basile parmi ceux qui « excluent complètement l'idée que le Saint-Esprit procède du Fils. » Le second caractère distinctif du Fils reste-t-il bien tel dans la traduction de Macaire? Evidemment non, car le Saint-Esprit vient aussi du sein de la lumière inengendrée, de sorte qu'il n'y a plus là non seulement un caractère distinctif du Fils, mais que de plus il y a une grossière erreur qui n'irait à rien moins qu'à nier la divinité du Saint-Esprit. Voilà ce qu'est devenu sous la plume du théologien russe la sublime doctrine de saint Basile !

Saint Grégoire de Nysse est ici en plein accord avec son illustre frère. Il écrit en effet :

En confessant que la nature divine est immuable, nous ne nions pas la différence qui existe entre le *principe* et ce qui est du principe ; c'est même par là seulement que nous distinguons l'un de l'autre, croyant que l'un est le principe et que l'autre est du principe. Mais nous trouvons encore une différence en ce qui *est* du principe : l'un est immédiatement du premier, l'autre est du premier par celui qui en est immédiatement ; de telle sorte que la propriété d'être engendré d'un seul appartient indubitablement au Fils, et que l'Esprit-Saint reçoit l'être du Père, puisque *sa raison d'être intermédiaire* conserve au Fils sa propriété d'être engendré d'un seul, sans séparer l'Esprit de son rapport naturel avec le Père. (Ad Ablav. et aussi Cont. Eun. ; Migne, t. 45, p. 336).

Inutile de multiplier les citations des Pères qui parlent dans le même sens, celles-là suffisent pour faire connaître la valeur des assertions de Macaire et de ceux dont il est le porte-parole.

Il faut cependant dire un mot de saint Jean Damascène, le seul Père qui, avec saint Maxime le Confesseur, paraisse, à première vue, avoir rejeté la procession du Saint-Esprit du Fils. Voici le passage de ce Père qu'on oppose :

Nous disons que l'Esprit est du Père, et nous l'appelons Esprit du Père ; mais nous ne disons pas que l'Esprit est du Fils, tout en l'appelant Esprit du Fils. (De Fide Orth., l. I, c. 8, in fine).

Conclure de là comme l'ont fait certains Grecs non unis que saint Jean Damascène dénie par là toute participation du Fils à la procession du Saint-Esprit, est non seulement le mettre en contradiction avec les anciens Pères, ses maîtres, dont il condense si bien les leçons dans son magistral ouvrage, mais aussi avec lui-même. Il a voulu dire simplement que le Fils n'est pas la *cause sans cause*, le *principe sans principe* du Saint-

[1] Il le déclare formellement lui-même p. 406, précisément avant de citer saint Basile.

Esprit, ce qui est, en effet, le propre du Père, principe sans principe de la Trinité tout entière.

On en trouve la preuve même dans le passage entier d'où est tirée la citation, et dans lequel le saint Docteur donne les caractères distinctifs des trois personnes : « le Père n'est d'aucun autre ; le Fils n'est ni *cause*, ni Père, mais il est du Père, et le Fils du Père ; » et après le passage cité et une comparaison qui l'explique, il ajoute :

Mais le Fils n'est pas de l'Esprit et n'est pas Fils de l'Esprit. Ainsi le Père est Père du Fils et *n'est* (ne vient) de personne (étant le principe sans principe) ; le Fils *est* du Père, le Fils du Père, mais il *n'est* pas de l'Esprit, ni le Fils de l'Esprit ; le Saint-Esprit *est* du Père, non du Fils, mais il est l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils. Il y a donc du Fils au Saint-Esprit une relation caractérisée par ces mots : *Esprit du Fils*, relation qui n'existe pas du Saint-Esprit au Fils, car le Fils *n'est pas Fils de l'Esprit* [1].

Or cette relation non réciproque du Fils au Saint-Esprit que saint Jean Damascène prouve par saint Paul : « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il n'est pas de lui » (Rom., VIII, 9), et par saint Jean : « Il souffla sur eux et leur dit : Recevez le Saint-Esprit » (Joan., xx, 22), ne signifie pas seulement la mission temporelle de l'Esprit-Saint. Car, outre que saint Jean Damascène distingue fort bien les deux idées : *Esprit du Fils* et *manifesté par le Fils*, prouvant la première par le texte de saint Paul, et ajoutant ensuite lui-même comme idée nouvelle : « De plus nous confessons et reconnaissons que le Saint-Esprit est manifesté et nous est donné par le Fils, » ce qu'il démontre par le texte de saint Jean, la comparaison qu'il emploie pour faire saisir sa pensée ne peut laisser à cet égard aucun doute : « Il en est ainsi du soleil duquel sont et le rayon et la lumière (car il est la source du rayon et de la lumière) ; la lumière nous est communiquée par le rayon, et c'est cependant le soleil qui nous éclaire et auquel nous participons. » Or la lumière n'*existe* que par le rayon, bien que l'un et l'autre proviennent du soleil comme de leur source, et le rayon est l'intermédiaire obligé entre le soleil et la lumière.

D'ailleurs le saint Docteur explique encore sa pensée dans nombre d'autres passages, soit dans son livre *de Fide Orthodoxa*, soit ailleurs. Ainsi au chapitre 7e, n° 21, il commence par dire : « Il est nécessaire que le Verbe ait son Esprit, » de même qu'il avait dit au chapitre 6e : « Il est nécessaire que Dieu ait son Verbe, » et il ajoute ensuite, après avoir déclaré que cet Esprit du Verbe est subsistant : « Cet Esprit de Dieu uni inséparablement au Verbe, dont il manifeste la vertu *(vim)*..., procède du Père et se repose sur le Verbe, qu'il déclare et exprime, » et il termine en disant : « Car le Verbe n'a jamais manqué au Père, ni l'Esprit au Verbe. » Or, le *souffle ayant un sens* dépend en nous du verbe dans son existence même, et le saint Docteur, tout en montrant la différence qu'il y a entre le souffle humain non subsistant et l'Esprit-Saint ayant sa subsistance personnelle, n'exclut point du tout de sa comparaison le rapport d'origine qui existe entre les deux, bien qu'il présente toujours le Père comme le *principe primordial*. Ici, comme dans l'autre passage, nous retrouvons donc l'idée que le Fils a *raison d'être intermédiaire* entre le Père et le Saint-Esprit, selon l'expression de saint Grégoire de Nysse et des autres docteurs.

Au chapitre 12e du l. Ier, il montre d'abord que tout ce qui convient à la cause, au Père, à la source, etc., doit être attribué au Père seul, car il est « le soleil superessentiel, la source de la bonté, de l'essence, de la raison, de la sagesse, de la puissance, de la lumière, abîme de la divinité. Il est intelligence, abîme de raison, engendrant le Verbe, et *par lui* produisant l'Esprit... Enfin l'Esprit-Saint, puissance du Père, manifestant les secrets de la divinité, procède *du Père par le Fils*, de la manière que Lui seul connaît, non cependant par génération... » Et il conclut en disant : « L'Esprit-Saint est l'Esprit du Père, parce qu'il procède du Père, car il n'y a pas de mouvement sans souffle, de plus il est appelé Esprit du Fils, non qu'il soit de Lui, mais parce que *par Lui* il procède du Père ; car le Père seul est l'auteur, » étant comme il l'a dit au commencement, « le soleil superessentiel, la source de la bonté, » de qui par conséquent la vertu *spiratrice* du Fils vient comme tout le reste.

Au chapitre 13, n° 62, il dit encore : « L'Esprit-Saint tient le milieu entre le Père et le Fils et est relié au Père par le Fils. » Or le Saint-Esprit ne peut être en aucune manière le milieu entre le Père et le Fils, si ce n'est parce qu'il tire son existence de leur commune spiration puisque dans l'ordre des personnes il est le troisième, comme l'indique d'ailleurs le reste du texte, « il est relié au Père par le Fils. » Il est donc des deux, mais du Père comme principe primordial de toute la Trinité, et du Fils comme recevant du Père la vertu spiratrice et reliant par là le Saint-Esprit au Père. Saint Jean Damascène ne fait que reproduire ici l'enseignement de saint Epiphane cité plus haut.

Quant à la doctrine de saint Maxime le Confesseur qui appelle Dieu le Père « seul auteur du Fils unique éternel par essence et seule source de l'unique vie éternelle, c'est-à-dire du Saint-Esprit, » elle est exposée ailleurs par lui dans le sens ci-dessus, c'est-à-dire que le Père est pour lui la *source primordiale*, le principe sans principe. Voici comment il s'en explique :

Le Saint-Esprit qui est naturellement et quant à la substance l'Esprit de Dieu le Père, est également du Fils quant à la nature et à la substance, car il procède essentiellement du Père par le Fils d'une manière ineffable. (q. 63 in Script.).

Et à la question : pourquoi ne peut-on pas dire : le Père et le Christ du Saint-Esprit ? il répond :

[1] Il ne s'agit donc pas seulement de la consubstantialité ainsi que le disent les Grecs, autrement la réciproque serait vraie, et le saint Docteur ne pourrait l'exclure sans une grossière erreur.

L'âme, de même qu'elle est la source de la raison, l'est aussi du souffle, mais par l'intermédiaire de la raison ; et de même que nous ne pouvons pas dire que la raison est du souffle, ainsi nous ne pouvons pas dire que le Fils est de l'Esprit-Saint. Nous disons l'Esprit du Fils, mais non réciproquement, parce que le Fils ne procède pas de l'Esprit. (q. 34).

Cela suffit pour montrer le sens que les Pères ont en vue lorsqu'ils se servent de l'expression *procède par le Fils*, et par suite pour faire voir comment ils sont d'accord avec l'Eglise romaine contre les adhérents de Photius.

Nous ne dirons rien sur les expressions par lesquelles les Pères déclarent que le Saint-Esprit demeure dans le Fils, repose sur le Fils, est reçu du Fils, est l'image du Fils, etc., sinon que Macaire, pour rejeter le témoignage qu'on peut en tirer en faveur de la procession du Saint-Esprit du Fils, lorsque le contexte indique que les docteurs établissent un rapport de causalité entre le Fils et le Saint-Esprit au moyen de ces mêmes expressions, comme cela a lieu du Père au Fils, se contente, sans citer aucun des passages en question, de déclarer que ces expressions ont un autre sens. Cela suffit pour montrer la valeur de son argumentation.

Mais il faut bien dire un mot au sujet des témoignages qu'il avoue exprimer d'une manière *directe* la procession du Saint-Esprit du Fils, et dont il se défait de la manière suivante : « Mais, en premier lieu, chez qui trouve-t-on ces témoignages? On n'en trouve décidément chez aucun des Pères et des anciens Docteurs de l'Eglise d'Orient, aucun d'eux n'a clairement exprimé que le Saint-Esprit *procède* du Père et *du Fils* dans le sens d'une procession éternelle, et les expressions qu'on cite de leurs écrits, indirectes et inexactes, ne contiennent en aucune façon cette idée. » (p. 410). Et sans reproduire aucun de ces textes qui manifestement l'embarrassent, le docte théologien écrit en note : « Nous avons examiné les plus importantes de ces expressions ; quant aux autres, que l'on cite également des Docteurs de l'Eglise d'Orient et dont les hétérodoxes faussent l'interprétation, on peut en voir l'examen détaillé dans Zœrnikaw. » Et c'est tout! Décidément Macaire se moque ici de ses lecteurs et traite la vérité avec un sans-gêne qu'on est peiné de rencontrer sous la plume d'un théologien réputé en Orient de très grande valeur. Les passages cités plus haut, en particulier ceux de saint Epiphane, de saint Grégoire de Nysse, de saint Cyrille d'Alexandrie, lui donnent le plus formel démenti.

Ce serait peine perdue que de réfuter ce qu'il ajoute au sujet des Pères latins qu'il ose bien présenter à la suite de Photius, comme opposés au *Filioque* : la doctrine de ces Pères est assez connue, celle de saint Augustin en particulier, pour ne laisser place à aucun doute à quiconque ne veut pas fermer les yeux à la lumière. Il l'avoue d'ailleurs lui-même lorsqu'il ajoute : « Mais que dire de ces témoignages? 1o On peut avoir des doutes sur leur authenticité et sur leur intégrité parce qu'on ne les rencontre que chez les écrivains de l'Occident [1]. 2o Bien plus, si nous consentons à admettre l'authenticité et l'intégrité de ces témoignages, rien ne nous empêche de les entendre autrement qu'on le ne fait aujourd'hui en Occident. Il est bien permis de croire que quelques-uns des auteurs romains... n'employèrent le mot *procède* que dans le sens d'une procession temporelle ou d'un envoi dans le monde... 3o Enfin, même si nous consentons à entendre ces témoignages comme le font aujourd'hui les chrétiens d'Occident..., dans ce cas la croyance de ces Pères à ce sujet ne devra avoir que le poids d'une *opinion particulière*, et rien de plus. » (p. 410 et suiv.). Les témoignages existent donc, puisque Macaire essaie de leur enlever toute autorité par ces pitoyables arguties ; mais s'ils existent, pourquoi les passe-t-il absolument sous silence sans en citer un seul et sans prouver pour un seul le système de négation qu'il met en œuvre? Il y a là un aveu d'impuissance qui vaut, pour tout esprit droit, la meilleure démonstration et qui prouve avec évidence combien clairement est démontré le dogme de la procession du Saint-Esprit du Fils, contre lequel on ne peut trouver que de telles fins de non-recevoir.

V. — Un mot maintenant sur les arguments théologiques que résume Macaire (p. 415). Qu'on se reporte pour leur solution à l'exposé de la doctrine catholique.

Macaire dit d'abord, et cela est admis sans conteste, que la *spiration active* ne peut être un attribut de l'essence, mais seulement de la personne. Or les attributs personnels sont exclusivement propres à la personne, d'où il suit que la *spiration active* est exclusivement propre au Père. Le défaut de cette augmentation est dans l'équivoque que présentent les mots *attributs personnels*. L'attribut personnel *constitutif* d'une personne divine lui est, en effet, exclusivement propre, la paternité au Père, la filiation au Fils, mais la *spiration active* n'est pas et ne peut pas être un attribut personnel *constitutif*, autrement il y aurait quatre personnes dans la Sainte Trinité : le Père et le Fils constitués par la relation de *Paternité* d'une part et de *Filiation* de l'autre, et le *Spirant* et le *Spiré* constitués par la *spiration active* d'une part et *passive* de l'autre. Il faut donc dire pour ne pas tomber dans cette grossière erreur que la *spiration active* n'est pas un attribut personnel *constitutif*, et, par conséquent qu'il n'est pas nécessairement *exclusif*. Le supposer tel comme le fait Macaire, c'est, si on ne veut admettre l'absurdité de quatre personnes dans la Trinité, faire une pétition de principe, car la question est de savoir si la *spiration active* est commune aux deux premières personnes, comme l'enseigne l'Eglise catholique, ou exclusivement propre au Père, comme l'ont prétendu Photius et ses adhérents, malgré l'ensemble de la tradition.

[1] Or Macaire écrit lui-même (p. 410) qu'ils sont cités exactement des œuvres des Docteurs de l'Eglise !

Macaire objecte en second lieu que l'admission du *Filioque* conduit logiquement, et contre le vrai enseignement traditionnel, à admettre *deux* principes dans la Sainte Trinité. Ce ne peut être, en effet, en tant qu'ayant la même essence que le Père et le Fils sont principe commun du Saint-Esprit, puisque l'Esprit-Saint ayant lui aussi la même essence, il en résulterait qu'il est son propre principe, ce qui est absurde. C'est donc en tant que personnes qu'ils en seraient principe. Mais en tant que personnes le Père et le Fils sont distincts. On est donc bien obligé de reconnaître au Saint-Esprit deux principes distincts, si on admet le *Filioque*.

A cela il est aisé de répondre en faisant disparaître la même équivoque qui servait de base à l'argument précédent. Le Père et le Fils sont, en effet, deux personnes distinctes, mais cela uniquement par les relations de paternité et de filiation qui constituent leur personnalité propre, et non par la *spiration active* qui leur est commune et par laquelle ils donnent par un acte commun l'être à l'Esprit-Saint. Le Père et le Fils sont donc *un* quant à la *vertu spiratrice* et non *deux;* et, par conséquent, le Saint-Esprit tire son origine d'un *seul* et *unique* principe, le Père et le Fils, distincts comme personnes, mais *un* quant à la *vertu spiratrice* qu'ils possèdent en commun et qui les distingue personnellement du Saint-Esprit. C'est pour cela que les Pères enseignent communément que les personnes divines ne sont distinctes entre elles que par les relations d'origine, de sorte que le Fils et le Saint-Esprit ne seraient plus distincts entre eux, si le Saint-Esprit ne tirait son origine du Fils. La vertu spiratrice *une* dans le Père et le Fils est également *une* dans son principe primordial le Père, qui la communique nécessairement au Fils par l'acte même par lequel il l'engendre éternellement, mais il ne s'en dépouille pas Lui-même en la communiquant, pas plus qu'il ne se dépouille de la Toute-Puissance qu'il communique au Fils et au Saint-Esprit et qu'il possède indivisiblement avec eux.

Ce n'est d'ailleurs que pour la forme que Macaire soulève cette seconde difficulté, puisque dans son troisième argument théologique, il accuse les Latins de tomber dans le sabellianisme en établissant une confusion entre ces deux premières personnes qu'ils donnent comme principe unique de la troisième et par une action *une* et *indivisible*. Mais ce troisième argument n'a pas une valeur plus grande que les autres, et bien que Macaire y aboutisse à une conclusion si opposée à celle du précédent, c'est encore et toujours sur la même équivoque qu'il se base. Il suppose toujours, en effet, la *spiration active* propriété personnelle du Père dans le sens exclusif, et par conséquent ne pouvant être communiquée au Fils sans une certaine confusion des deux personnes. Mais cette hypothèse, pétition de principe en elle-même, est de plus, nous l'avons dit, en opposition avec la doctrine catholique, qu'il est inutile d'exposer de nouveau ici. Disons cependant encore que la *spiration active* est une propriété commune aux deux premières personnes constituées dans leur personnalité propre *uniquement* et *exclusivement* par la relation de paternité et de filiation, exclusives l'une de l'autre, mais mettant tout le reste en commun dans la divinité entre le Père et le Fils, y compris la *spiration active* que le Père ne peut pas ne pas communiquer au Fils, dès là que l'opposition de relation, seule constitutive de la personnalité en Dieu, n'y met pas obstacle, comme cela a lieu pour le Saint-Esprit.

Et ceci suffit à réfuter aussi la quatrième raison de Macaire qui prétend que par l'attribution de la *vertu spiratrice* au Fils indistinctement avec le Père, on lui donne *une plus grande* unité avec le Père qu'au Saint-Esprit. L'erreur ici consiste, en effet, à considérer cette *vertu spiratrice* comme quelque chose de surajouté à l'essence divine communiquée au Père par le Fils, ce qui est une absurdité qui ne va à rien moins qu'à détruire l'infinie perfection de Dieu et par conséquent l'essence divine. Mais non, cette *vertu spiratrice* est aussi essentielle à Dieu que la divinité elle-même, et c'est parce qu'elle lui est essentielle que le Père la communique essentiellement au Fils, en lui communiquant l'essence divine tout entière, à l'exception de la seule paternité qui le constitue Père et personne distincte du Fils, de même que l'essence divine est communiquée tout entière à l'Esprit-Saint, à l'exception de la paternité et de la filiation qui constituent les deux premières personnes et de la *spiration active* par laquelle le Père et le Fils donnent en commun l'être au Saint-Esprit et qui ne peut lui être communiquée, pas plus que la Paternité et la Filiation, sans détruire sa personnalité propre, et par conséquent aussi le mystère de la Sainte Trinité.

Quant à l'accusation d'introduire en Dieu la *duplicité* (dualité) en même temps que l'unité et la trinité, accusation par laquelle Macaire termine son exposé, on ne voit pas trop à quoi elle peut bien aboutir. Il dit, en effet, en parlant des Latins :

> Ils introduisent la duplicité, car ils enseignent que le Père et le Fils forment un principe éternel et indivisible par rapport au Saint-Esprit, en tant que son principe, mais que le Saint-Esprit, par rapport à eux, en forme un second, en tant que procédant d'eux.

S'il veut dire par là qu'admettre la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, c'est constituer un nouveau principe, distinct de la personne du Père et de celle du Fils, il dit une absurdité qui n'a jamais pu venir à l'esprit d'un catholique et qu'il invente de toutes pièces. Que s'il veut dire au contraire que c'est faire du Père et du Fils, possédant en commun et indivisiblement la *vertu spiratrice*, le principe unique du Saint-Esprit, il ne fait qu'affirmer le dogme catholique, mais alors où se trouve cette dualité dont il nous fait un crime ? Elle ne peut se trouver qu'en ce fait que la Trinité est constituée par deux *processions :* la première par

laquelle le Père engendre éternellement son Fils, la seconde par laquelle le Père et le Fils donnent par une vertu unique qu'ils possèdent essentiellement en commun, l'être au Saint-Esprit. Mais, s'il ne veut nier la Sainte Trinité, Macaire est bien obligé d'admettre l'existence de ces deux processions, tout en expliquant la seconde d'une autre manière que les catholiques, puisqu'il attribue au Père seul d'être le principe du Saint-Esprit. La différence est donc seulement dans la manière d'expliquer la seconde procession, mais la dualité existe dans son explication aussi bien que dans celle des catholiques, avec cette différence toutefois que celle des catholiques sauvegarde et fait ressortir toute l'économie du mystère, tandis que la sienne la renverse.

Un mot pour finir d'une note que notre théologien insère après ces divers raisonnements. Il écrit (p. 417) qu' « on trouve beaucoup d'autres considérations du même genre, opposées aux latins par les orthodoxes, dans Marc d'Ephèse et Zœrnikaw. » Sans s'en douter peut-être, Macaire nous renseigne suffisamment lui-même sur la valeur de ces multiples observations, en déclarant qu'elles sont de même genre que les siennes; on vient, en effet, de voir ce que pèsent les siennes, on peut donc en conclure que les autres ne sont pas plus lumineuses, car il n'aurait eu garde de les laisser dans l'ombre.

Il reste maintenant pour terminer ce travail déjà trop long à jeter un coup d'œil sur l'histoire du dogme catholique du *Filioque,* histoire que Macaire et tant d'autres ont étrangement dénaturée.

C. — Ce que l'histoire enseigne au sujet du Filioque.

A en croire l'encyclique de Constantinople, qui en cela n'est d'ailleurs que l'écho de Macaire et de beaucoup d'autres auteurs gréco-russes, c'est seulement au IXe siècle que commença à se répandre l'idée que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. On voudrait évidemment par là présenter cette doctrine comme nouvelle dans l'Eglise, et par conséquent, comme condamnée par sa nouveauté même.

Mais l'histoire tient heureusement un autre langage que l'encyclique et ceux dont elle s'inspire.

I. — L'excursion sommaire que nous venons de faire parmi les écrits des Pères grecs, suffit à elle seule pour montrer qu'on s'était occupé de la question bien avant le IXe siècle, et qu'on l'avait résolue dans un tout autre sens que Photius et ses adhérents. On objecte toutefois, et il faut bien répondre à cette objection, que les Pères grecs n'ont pas généralement employé les termes *et du Fils* en parlant de la procession du Saint-Esprit, alors qu'il leur eût été si facile cependant d'en faire usage, si réellement ils avaient eu en vue l'idée que renferme cette expression.

Il suffit de se reporter à l'époque et aux circonstances dans lesquelles ont écrit les principaux docteurs de l'Eglise grecque, pour se rendre compte qu'ils avaient surtout à mettre en lumière la procession du Saint-Esprit du Père et non point sa procession du Fils. En effet, pendant les longs troubles suscités par l'arianisme, les docteurs catholiques s'étaient attachés de préférence à démontrer la consubstantialité du Fils et n'avaient que peu ou point parlé de la personne du Saint-Esprit. Mais lorsque certains semi-ariens commencèrent, vers 360, à émettre l'opinion que le Saint-Esprit n'était qu'une créature, saint Athanase, saint Basile, les deux saints Grégoire de Nazianze et de Nysse, entrèrent en lisse contre ces nouveaux hérétiques et mirent en lumière la doctrine de l'Eglise sur le Saint-Esprit et sur les attributs personnels des trois personnes divines. Mais, et c'est là ce qu'il importe surtout de remarquer ici, comme les Macédoniens rejetaient seulement la procession du Saint-Esprit du Père et par là-même sa consubstantialité, tout en admettant qu'il tirait son origine du Fils, les docteurs que nous venons de nommer s'attachèrent de préférence à démontrer que le Saint-Esprit procède du Père et qu'il est consubstantiel aux deux premières personnes, sans jamais cependant révoquer en doute sa procession du Fils. La preuve en est dans leurs écrits cités plus haut et aussi dans ce fait que les circonstances rendent absolument péremptoire : que jamais ils ne disent rien contre l'idée qui attribue au Fils d'être le principe du Saint-Esprit, bien qu'ils rejettent énergiquement celle qui considère le Saint-Esprit comme créature du Fils. Et cependant rien de plus concluant contre les Macédoniens que de pouvoir leur dire : Mais le Fils n'est pour rien dans l'existence de l'Esprit-Saint. Aucun n'a prononcé ce mot si décisif. Non seulement ils ne disent rien contre cette idée, mais ils prennent précisément comme base de leur argumentation contre les hérétiques ce fait de l'origine du Saint-Esprit du Fils, pour établir qu'il procède aussi du Père et qu'il est consubstantiel au Père et au Fils, ainsi qu'on peut le voir dans Athanase (3e Ep. ad Sérap. n. 1, 1re Ep. n. 20) ; Basile (cont. Eun. v) ; Grégoire de Nysse (III serm. in Orat. dom.) ; Cyrille d'Alexandrie (in Joan.). Or, cette manière de procéder indique que non seulement ils admettaient eux-mêmes la procession du Saint-Esprit du Fils, mais encore qu'ils considéraient cette doctrine comme si bien reçue par tous, qu'elle pouvait servir de point de départ pour renverser tout le système de Macédonius.

II. — Vient ensuite le deuxième concile œcuménique qui condamne les Pneumatomaques et ajoute au symbole de Nicée les mots : « Seigneur et vivifiant, qui procède du Père, qui est adoré et conglorifié avec le Père et le Fils, et qui a parlé par les prophètes. » C'est là que Photius et ses partisans anciens et récents ont voulu voir la condamnation définitive du *Filioque,* uniquement parce que le concile, en définissant contre les

Macédoniens, que le Saint-Eprit procède du Père, ne dit rien du Fils. L'observation présentée ci-dessus sur la manière de procéder des Pères contre les Macédoniens indique suffisamment pourquoi le concile n'a rien dit du Fils : il n'y avait rien à définir là-dessus, puisque la procession du Saint-Esprit du Fils n'était pas mise en cause, ni par les hérétiques que condamnait le concile, ni par les docteurs catholiques qui la professaient ouvertement dans leurs écrits. Le concile condamne donc ce qui était condamnable dans la doctrine de Macédonius en définissant le dogme opposé à son hérésie, et rien de plus. En définissant la procession du Saint-Esprit du Père il condamne l'erreur capitale des hérétiques ; en définissant sa consubstantialité avec le Père et le Fils, il condamne leur seconde erreur, c'est-à-dire que le Saint-Esprit n'était qu'une créature, mais il ne dit rien contre la procession du Saint-Esprit du Fils, comme il aurait dû le faire s'il avait tenu cette idée pour condamnable, et par là-même il l'admet implicitement, en conformité avec l'enseignement des Pères et la foi de l'Eglise.

En veut-on une preuve palpable ? On la trouve dans saint Epiphane qui, après avoir exposé le symbole de Nicée-Constantinople, ajoute immédiatement après un formulaire de foi plus développé, qu'il déclare être en usage un peu partout dans l'Eglise, et dans lequel il est dit : « Notre foi au Saint-Esprit, est qu'il est l'Esprit-Saint, l'Esprit de Dieu, l'Esprit Paraclet, incréé, qui procède du Père et qui reçoit et est cru être du Fils. » (Ancorat, n. 121). Pour éluder ce témoignage, Macaire traduit « est reçu par le Fils » et supprime « est cru être du Fils » (p. 346). Inutile d'insister sur ce fait qui est cependant assez instructif.

Il va de soi que les conciles subséquents qui ont reproduit et confirmé, sans aucune modification, le symbole de Nicée-Constantinople, ne se sont pas plus prononcés contre le *Filioque* que le second concile œcuménique dont ils ont simplement suivi et sanctionné la doctrine. Ils se sont, au contraire, prononcés explicitement pour la procession du Saint-Esprit du Fils en confirmant deux documents qu'il est utile de faire connaître : les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et sa lettre à Nestorius. Ces deux monuments de l'antique Eglise contiennent en effet, l'un et l'autre, l'enseignement que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Saint Cyrille avait, dans son 9e anathématisme, dit du Saint-Esprit qu'il est l'*Esprit propre du Fils*. Théodoret, disciple de Théodore de Mopsueste, croyait voir là quelque chose de l'erreur de Macédonius et demanda, de concert avec d'autres évêques, des explications au docteur d'Alexandrie. Celui-ci répond en expliquant ce qu'il entend par cette expression, et en montrant que par là il n'exclut pas le Père de la procession du Saint-Esprit, mais en maintenant qu'il procède aussi du Fils, puisqu'il dit : « L'Esprit-Saint est l'Esprit propre du Fils de la même manière qu'il est l'Esprit propre de Dieu et du Père ; » paroles que Macaire passe sous silence (p. 360) lorsqu'il prétend que saint Cyrille a repoussé, dans son explication, la procession du Saint-Esprit du Fils. D'ailleurs il passe également sous silence l'exposé que le même Docteur fit ensuite de son 9e anathématisme au concile d'Ephèse, et qui reçut l'approbation de ce concile. Saint Cyrille s'y exprime ainsi :

Le Verbe Fils unique de Dieu en se faisant homme n'a pas cessé d'être Dieu, et il est tout ce qu'est le Père, excepté d'être Père, et possédant en propre l'Esprit-Saint qui est de Lui et demeure essentiellement en Lui, il opérait des prodiges divins.

Inutile de se demander pourquoi Macaire ne dit rien de cette explication acceptée par le concile et montrant clairement que saint Cyrille et les Pères du concile admettaient la procession du Saint-Esprit du Fils et la sanctionnaient de leur autorité ; ce témoignage est trop compromettant pour sa cause.

Non moins claire est la lettre de saint Cyrille à Nestorius, écrite au nom du concile d'Alexandrie et approuvée par les 3e, 4e, 5e, 6e et 7e conciles œcuméniques. Il y est dit :

L'Esprit-Saint, bien que subsistant en une personne particulière et présentant un concept propre, puisqu'il est Esprit et non pas Fils, n'est pas cependant étranger au Fils, car il est appelé Esprit de la Vérité, et le Christ est la Vérité, et c'est de Lui que l'Esprit découle, comme il découle aussi certainement de Dieu le Père.

Pour se débarrasser de ce texte qui démontre la procession du Saint-Esprit *a Filio* admise par cinq conciles œcuméniques, Macaire recourt à son procédé habituel : il supprime la première partie qui indique clairement que saint Cyrille parle ici des relations immanentes des personnes divines ; puis il remplace dans sa traduction le mot *découle* par *se répand*, afin de pouvoir conclure qu'il n'y est question que de la mission temporelle du Saint-Esprit (p. 361).

Non moins habile est la suppression d'un autre témoignage que fournit le septième concile. Macaire cite la profession de foi de Théodore de Jérusalem qui dit simplement que le Saint-Esprit procède du Père, sans rien dire pour ou contre le *Filioque*, et il veut en conclure, comme toujours, à la condamnation de la procession du Saint-Esprit du Fils. Mais il n'a garde de citer la profession de foi de Taraise, patriarche de Constantinople, lue immédiatement avant et contenant ceci :

Je crois... au Saint-Esprit, Seigneur et vivifiant, procédant du Père par le Fils, et qui est reconnu être Dieu.

Or cette profession de foi eut l'approbation du concile, celle des légats du pape Adrien, et ensuite celle de ce pontife lui-même qui prit soin de montrer à Charlemagne que la formule de Taraise *per Filium* revenait à celle des Latins *ex Patre et Filio*.

Voilà en abrégé la tradition orientale sur le *Filioque* : elle l'admet constamment comme une vérité hors de toute discussion.

III. — L'histoire de ce dogme en Occident n'est pas moins explicite. Sans parler ici des Pères latins dont la doctrine est assez connue, en particulier celle de saint Augustin que Macaire ose cependant ranger parmi les adversaires du *Filioque*, contre toute évidence, il suffira de dire quelques mots des professions de foi conciliaires ou autres qui l'expriment dans les termes mêmes dans lesquels il a été exprimé dans le symbole de Nicée-Constantinople à partir du IXe siècle.

On trouve donc le *Filioque* dans la profession de foi envoyée par le pape Hormisdas à l'empereur Justin, après le schisme d'Acace; dans la profession de foi que les évêques d'Afrique présentèrent à Huneric; on le trouve aussi dans celle que formulèrent les divers conciles de Tolède, en particulier dans le 2e tenu en 447 par ordre le Léon le Grand qui, dans sa lettre à Turribe, proclame comme vérité catholique la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Ce second concile de Tolède insère donc le *Filioque* au symbole, conformément à la doctrine catholique si clairement exprimée par saint Léon, et les conciles suivants de même nom l'insèrent également. On trouve de même le *Filioque* admis comme doctrine de foi dans le concile de Hedtfeld tenu en 680 en Angleterre sous la présidence de l'archevêque Théodore, grec d'origine, dans celui de Frioul en 796 et dans celui d'Aix-la-Chapelle en 808, ainsi que dans la profession de foi envoyée aux évêques d'Orient par Léon III, la même année. C'est donc toute l'Eglise d'Occident et d'Afrique que nous trouvons unanime dans l'admission de la procession du Saint-Esprit du Fils. Fidèle à sa tactique de révoquer en doute tout ce qui ne va pas à sa thèse et la condamne, Macaire passe sous silence le plus grand nombre de ces documents et ne parle que des conciles de Tolède, dont il dit « qu'on ne saurait affirmer d'une manière positive si eux-mêmes ajoutèrent le *Filioque* à leur profession de foi » (p. 362), et de celui d'Aix-la-Chapelle qu'il déclare avoir laissé la question indécise, etc. (p. 363 et suiv.). On sait à quoi s'en tenir sur ces assertions ou insinuations du théologien russe que la critique la plus élémentaire a depuis longtemps condamnées.

Concluons d'après ce court aperçu historique, qu'au commencement du IXe siècle « l'idée que le Saint-Esprit procède aussi du Fils » ne faisait pas sa première apparition, ainsi que le dit l'encyclique de Constantinople, mais qu'elle était bien reconnue en ce temps, ainsi qu'elle l'avait été toujours, en Orient aussi bien qu'en Occident, comme une vérité de foi catholique. Une seule voix s'était levée jusque là pour y contredire, celle d'un moine de Saint-Sabas; mais cette voix isolée, immédiatement éteinte par la suprême autorité, n'avait pas eu d'écho : le triste honneur de faire école contre un dogme incontestablement admis jusqu'à ce moment par l'Eglise universelle, devait revenir à Photius.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — M. Faguet a donné l'an dernier une étude très philosophique sur Lamennais dans la *Revue des Deux Mondes*. Sans tout approuver, je trouve que la note juste domine, mais je serais fort heureux d'avoir là-dessus l'appréciation de l'*Ami*, si ce n'est pas abuser de son dévouement que nous savons plus qu'amical, — véritablement fraternel.

R. — M. Faguet est le plus philosophe de nos critiques. Nul ne sait comme lui analyser un système, décomposer des abstractions, et, l'analyse une fois faite, ramener à une unité logique, à une même suite évolutive, toutes ces idées en apparence divergentes.

Son étude sur *Lamennais* est admirable de déduction philosophique. Mais il ne faut pas lui demander d'être complète. Une âme de prêtre a des profondeurs et aussi des délicatesses religieuses qui échappent au laïque même le plus intelligent, à plus forte raison à un incrédule. La rupture avec l'Eglise ne saurait s'assimiler à une simple évolution philosophique.

M. Faguet appelle Lamennais un *dogmatique acharné de dogmes différents*. Si cette formule était d'un style plus pur, elle serait fort bonne. La faculté maîtresse de l'intelligence de Lamennais fut un besoin profond, qui resta toujours invincible, de *certitude absolue*. Le doute est pour Lamennais une privation d'air respirable. Lamennais est croyant comme il est vivant, et veut croire comme il veut vivre, et même beaucoup plus. — Au fait, pour la plupart des hommes, la foi, de quelque sorte qu'elle soit, le besoin de certitude sur l'ensemble des choses, est une forme du vouloir vivre. Le doute est insupportable à l'homme parce que l'homme a peur de mourir. Or, il sent qu'il mourrait si, très nettement, sa vie n'avait pas de but, par conséquent pas de règle, pas de loi, pas de direction. Elle serait une agitation si vaine dans le vide qu'elle lui semblerait un néant, qu'il se paraîtrait à lui-même comme un pur rien, que sa volonté s'éteindrait, et avec sa volonté son existence même. — Et ce but, cette direction et cette règle, il est évident qu'il ne peut les trouver que dans une conception générale de tout l'univers, car il en dépend comme partie d'un tout, rouage de la grande machine; et, puisqu'il traverse l'univers, pour y avoir un but et une route, il faut qu'il sache ce que c'est que l'univers. D'où ce besoin de certitude, aussi fort que le besoin de vivre parce qu'au fond il n'est pas autre chose. Les hommes, en très petit nombre, n'y échappent que par le divertissement, toujours insuffisant, ou par certains biais, certains expédients, qui consistent à se donner des buts rapprochés, des buts factices qui trompent l'activité mais qui du moins

l'exercent. Mais l'immense majorité des hommes, plus ou moins sourdement, ont bien ce besoin de certitude générale qui n'est qu'une forme de leur besoin d'exister et de persévérer dans l'être.

Or, ce besoin, nul ne l'a eu plus fortement que Lamennais. Le doute l'épouvante comme une maladie mortelle : « Le pyrrhonisme parfait, s'il était possible d'y arriver, ne serait qu'une parfaite folie, une maladie destructive de l'espèce humaine. » Aussi fut-il toujours croyant, d'une foi ardente. La vérité est toujours devant lui, pleine et éclatante, en lui pleine et jaillissante ; et elle est pour lui ce qu'il croit pour le moment et ce qu'il croit toujours comme s'il l'avait toujours cru, et ce qu'il est sûr d'avoir cru toujours.

Ce n'est pas orgueil, ou ce n'est pas seulement orgueil : c'est amour de la certitude devenu certitude même. Il est impossible que ce qu'on aime tant ne soit pas le vrai. Lamennais a quelque part un mot profond, digne de Pascal : *La vie est une sorte de mystère triste, dont la foi a le secret.* Mystère et tristesse, c'est bien ce qu'il a vu dans la vie, seulement mystère et tristesse que la foi dissipe, une foi, celle de l'Eglise d'abord, celle de Lamennais ensuite, mais une foi toujours, une affirmation ardente, entêtée et fougueuse, seule capable d'arracher l'âme au tourment morne, à l'anxiété silencieuse, à l'effroi dans la nuit où nous plongerait, où nous retiendrait l'incertitude.

Et il faut remarquer ici que cette foi avait toujours été plus ou moins la foi particulière de Lamennais, une foi faite un peu d'instinct et d'esprit propre. On ne s'est pas assez demandé quelle avait été la qualité de la foi de Lamennais, même aux meilleurs jours de son apostolat [1]. A douze ans il avait lu Jean-Jacques Rousseau, Nicole, Tite-Live, Plutarque ; il dévora tout entière la bibliothèque d'un vieil oncle, et cette bibliothèque dix-huitième siècle devait renfermer des choses étranges. Sous l'empire d'une piété exaltée et inquiète, il ne voulut faire sa première communion qu'à vingt-deux ans. Il n'entra que fort tard dans les ordres, à trente-quatre ans ; et voilà que, quelques mois après seulement, il publiait cet *Essai sur l'indifférence* qui lui valut presque un titre de Père de l'Eglise. On a toujours tort de méconnaître le sage précepte de saint Paul : NON NEOPHYTUM : *ne in superbiam elatus, in judicium incidat diaboli.*

De ce besoin de certitude est né un théocrate intransigeant, qui ne différait de de Maistre et de Bonald que par la rigueur de logique qu'ils avaient et qu'il n'avait pas, et par la puissance d'éloquence que déjà il avait plus qu'eux. Dans cet *Essai sur l'indifférence,* toutes les idées chères et familières à de Maistre et à de Bonald, et qu'il ne leur empruntait pas, écrivant en même temps qu'eux, se retrouvent à toutes les pages. Unité et continuité, signes de vérité et nécessités de tout établissement destiné à assurer le bonheur des hommes ; horreur de l'individualisme, besoin de ramasser, de contracter autour d'une idée et dans une discipline morale unique l'humanité qui se disperse et se dissémine comme en poussière : ces idées, de Maistre, de Bonald et Lamennais les ont eues ensemble. Elles sont chez les trois grands catholiques le résultat naturel de leurs réflexions sur le XVIII^e siècle et sur la Révolution française. Il y a, de 1810 à 1830, comme un triumvirat de philosophie catholique dont les membres ne se voient pas, mais dont les manifestes sont presque en parfait accord.

Voulant la domination universelle du catholicisme, Lamennais, comme de Maistre, déteste le protestantisme, le gallicanisme et le libéralisme, c'est-à-dire, tout ce qui, en détachant les hommes de Rome, les détache les uns des autres, brise le lien, dissout la communauté, disperse la cité de Dieu, c'est-à-dire la cité humaine, n'y ayant de cité humaine que dans la cité divine.

Il déteste le protestantisme, qui n'est en son fond que l'individualisme, le désir de penser librement, c'est-à-dire, au vrai, le désir de ne pas penser comme son voisin. Le protestantisme fait appel à l'inspiration personnelle. Qu'est cela ? Inspiration particulière, sentiment religieux personnel : synonymes d'orgueil et d'aberration. Le protestant est un fou qui commence.

Le gallicanisme n'est pas très différent du protestantisme. Il est une sécession, lui aussi ; il est un catholicisme national, horrible contresens dans les termes, car cela veut dire un universel particulier. Le caractère même du catholicisme et sa vertu la plus précieuse, le fait d'être universel, international, lien entre les nations, gouvernement spirituel planant au-dessus des gouvernements temporels et ne connaissant pas de frontières, c'est ce que le gallicanisme efface. Le gallicanisme est une conséquence du protestantisme. Le protestantisme, pour lutter contre Rome, a dû s'appuyer sur les gouvernements locaux ; et, pour lutter contre lui, les églises catholiques ont été amenées, elles aussi, à s'appuyer sur les gouvernements locaux. C'est depuis le protestantisme que, en France par exemple, une Eglise obéit au gouvernement politique, est dirigée par lui, conseillée, blâmée, approuvée quelquefois, protégée et comprimée toujours par lui. Il y a une Eglise du roi de France. L'Eglise est quelque part gouvernée par son fils aîné. Un gallican est un catholique qui est plein de condescendance pour le Pape et d'obéissance pour le roi de France. On cherche à arranger cela dans la pratique, à marquer les limites d'une autorité et de l'autre. Au fond, et depuis la perte des biens ecclésiastiques, l'Eglise est serve de qui la paie, et ne peut échapper que partiellement à ce servage ; le secouer, jamais.

Et c'est pourquoi Lamennais, dans sa belle

[1] Rappelez-vous le mot d'Armand de Pontmartin : « Lamennais ne fut si violent dans sa première phase que parce qu'il n'était pas bien sûr de croire. Il ne fut si excessif dans la seconde que parce qu'il n'était pas bien certain de ne plus croire. »

période, avant 1830, abomine le pouvoir politique. Il l'abomine plus encore qu'il n'aime l'Eglise ; et son amour de l'Eglise est fait surtout de haine contre le pouvoir civil. Il y a toujours eu un révolutionnaire en lui.

Liée par le gallicanisme au gouvernement, l'Eglise de France suit la fortune du gouvernement. Il y a pis : elle ne suit que son infortune. S'il est populaire, elle ne le sera pas nécessairement pour cela ; s'il est impopulaire, elle partagera son impopularité. C'est ce qui arrive sous la Restauration. La dépendance de l'Eglise est si manifeste, que la foule se défie des prêtres français comme elle se défie des fonctionnaires du roi, et au même titre. Et, avec une clairvoyance remarquable, Lamennais voit très bien ce que beaucoup ne voyaient point : c'est que les catholiques en France devenaient une minorité. « Le nombre des communions pascales qui s'élevait à Paris, sous l'Empire, à quatre-vingt mille, était réduit au quart vers la fin de la Restauration, et le même fait se reproduisait dans toute la France. » A quoi fallait-il l'attribuer ? A l'impopularité de la Restauration rejaillissant sur l'Eglise qui avait lié sa fortune à celle de la Restauration.

Il y a enfin le libéralisme, illusion d'un genre tout spécial. Mais ici, il faut distinguer : car il n'y a pas de mot plus vague, et le libéralisme a fini, au cours de son évolution, par être exactement le contraire de ce qu'il était en son principe. En son principe, c'est une invention du christianisme ; c'est « le désir invincible de liberté inhérent aux nations chrétiennes qui ne sauraient supporter un pouvoir arbitraire ou purement humain. » C'est le christianisme qui a fondé la liberté de conscience vis-à-vis de César. Le libéralisme est donc de l'essence même du christianisme. — Seulement, en passant à travers le protestantisme, il a changé de caractère. Il est devenu la prétention pour chaque homme et dans chaque homme de penser par lui-même sans aucun contrôle. Le libéralisme, à s'exagérer ainsi, se tue lui-même. Car, cette liberté individuelle de pensée et de croyances, où sera sa force ? Sur quoi s'appuieront ces millions de petites libertés ? Par où résisteront-elles ? Autant dire qu'elles n'existent pas, n'ayant pas la force de vivre. Ainsi poussé à l'extrême, le libéralisme disparaît dans son exagération. Il s'ôte la vie pour s'affirmer davantage. Le libéralisme moderne, c'est la liberté s'exaltant jusqu'au suicide. Il n'y a pas d'aberration comparable.

Donc il faut une croyance, il la faut générale, universelle, traditionnelle : unité et continuité. Mais que faudra-t-il croire ? quel sera le criterium de la certitude ?

Ici surgit la théorie du consentement universel. Car enfin, qui croire ? Le sentiment, l'inspiration personnelle ? non. La raison ? pas davantage : la raison est aussi individuelle que le sentiment. Car la raison n'est pas le raisonnement ; la raison dans chaque homme applique l'instrument du raisonnement à une matière qui est faite de ses penchants d'abord, puis de ses connaissances ; et penchants et connaissances n'étant pas du tout les mêmes d'homme à homme, les conclusions de la raison sont extrêmement différentes d'un homme à un autre. Il est aussi déraisonnable de se fier à sa raison qu'à ses sentiments ou à ses sens.

A qui donc se fier ? Mais à tout le monde. Croire ce que pense tout le monde, c'est le vrai parti. Ce qui distingue le fou de l'homme sensé, c'est que le fou affirme ce que personne n'affirme, sauf lui. Une hallucination est un témoignage des sens aussi irrécusable et aussi net, et souvent plus net, que ce que nous appelons une sensation. Si elle est qualifiée d'hallucination, c'est uniquement parce que les sensations des autres hommes ne concordent pas avec elle. Pour signifier qu'un homme est stupide, ne dit-on pas qu'il n'a pas le « sens commun » ? La vérité, c'est donc ce que pense l'univers pensant. Croyons donc ce que croient les autres hommes.

Mais quels autres hommes ? nos contemporains ? Pas le moins du monde. Nos contemporains, ce n'est pas tout le monde, c'est une partie de tout le monde, et leur jugement n'est pas universel, il n'est presque qu'une opinion particulière. Ce qu'il faut savoir et croire, c'est ce que pense le genre humain tout entier, lequel est composé des hommes qui ont été, des hommes qui sont et des hommes qui seront, foule immense relativement à laquelle le genre humain d'aujourd'hui peut être considéré comme un individu. Les hommes qui seront, nous ne pouvons connaître leur pensée que par induction, il est vrai ; mais nous pouvons la préjuger par la pensée des hommes qui ont été ; et la pensée des hommes qui ont été, ne la cherchez pas, c'est le christianisme, ou cherchez longtemps, et vous trouverez le christianisme.

Et voilà Lamennais engagé dans un immense effort pour prouver que le christianisme a toujours été la pensée de l'humanité. Car il faut montrer que l'humanité a été chrétienne non seulement depuis Jésus-Christ, mais déjà auparavant : autrement tout le système tombe. Cette méthode d'apologie, qui a séduit deux grands esprits du XIX^e siècle, Lamennais et de Maistre, leur a peut-être été suggérée par leurs ennemis du XVIII^e siècle. Ceux-ci reprochaient au christianisme de n'avoir rien inventé, et essayaient de démontrer que les idées générales du christianisme étaient courantes dans le monde antérieur à Jésus-Christ. Retournant l'argumentation : « Précisément ! dirent les catholiques ; cela prouve que le christianisme est d'origine primitive, s'est conservé sous une première forme chez le peuple juif, s'est conservé même, sous une forme altérée et confuse, chez les païens, a été établi dans sa forme complète et définitive par le Christ, et, tout compte fait, est éternel. » — D'où le christianisme considéré comme un « paganisme nettoyé » dans de Maistre, et l'« universalité du christianisme » dans Lamen-

nais. D'où, chez Lamennais, cette laborieuse enquête pour prouver que Dieu unique, création, chute de l'homme, médiateur, réparateur, rédempteur, vestiges épars de la révélation primitive, promesses de la révélation définitive, se trouvaient dans toutes les religions antiques.

Le malheur est que le consentement universel ne puisse aucunement être criterium de vérité. L'humanité entière a cru des erreurs monstrueuses, sorcellerie, alchimie, astrologie; elle a été tout entière polythéiste, tout entière, y compris le peuple de Dieu, et « ne soyons pas trop sûrs qu'elle ne le soit plus. » Allez donc tenir compte de toutes les opinions qui ont été généralement et successivement admises par l'humanité! Quelle foi incohérente et monstrueuse en surgira? Ou bien, procédant par élimination, écartez chaque opinion humaine qui a été fortement contredite et aussi celle qui la contredit, ne reconnaissant ni sur l'une ni sur l'autre le sceau du consentement universel : que vous restera-t-il? Vous aurez repoussé exactement tout ce que les hommes ont pensé.

Chose piquante, Lamennais fait juste, pour établir la certitude, ce que d'autres font pour la ruiner. Montaigne aussi et Pascal font leur enquête sur les opinions des hommes : mais c'est pour montrer à quel point il est impossible de les ramener à l'unité, et il faut convenir qu'ils n'y réussissent pas trop mal. Lamennais, homme d'action et voulant agir immédiatement, cherchait un instrument qui lui permît d'agir. N'ayant pas d'instrument philosophique à sa disposition, il donna dans cette considération du consentement universel, expédient usité parfois en matière de prudence pratique ou de sagesse politique, mais qui ne saurait mener à un résultat sérieux dans le domaine de la métaphysique. Si nous aimons à penser comme les autres hommes, c'est souvent par une certaine paresse d'esprit, par un certain respect pour nos semblables; et il peut n'être pas malhabile de se servir de ces ressources précieuses pour nous faire accepter la vérité. Mais au fond, c'est souvent un appel à la nonchalance, au respect humain, c'est un appel à des sentiments. Et donner comme preuve ce qui n'est qu'un appel au sentiment, c'est à quoi se réduit la théorie de Lamennais.

En résumé donc, tel était l'état d'esprit de Lamennais de 1815 à 1830, du premier volume de l'*Essai sur l'indifférence* (1817) jusqu'à l'essai sur les *Progrès de la Révolution* (1829) : anti-individualiste, anti-protestant, anti-gallican, anti-libéral, catholique ultramontain; il voulait franchement un pouvoir spirituel unique, ami du peuple et des pauvres, maintenant l'unité morale du genre humain, servant la cause du progrès moral et intellectuel, et qui fût la papauté. Et la nécessité de croire à ce qu'enseignait ce pouvoir spirituel, il essayait de la démontrer en prouvant que cet enseignement était ce que l'humanité avait toujours cru.

Et ce pouvoir spirituel a seul droit de commander aux âmes, que le pouvoir civil a toujours voulu opprimer. Et ce que Lamennais exalte surtout en ce pouvoir spirituel, c'est l'obstacle qu'il oppose aux empiétements du pouvoir civil sur les âmes, sur les pensées, sur les libertés, c'est la barrière qu'il forme à toutes les prétentions de l'Etat, quelles qu'elles soient. L'Eglise veut sans doute l'autorité pour elle, mais elle en fait bénéficier les gouvernements civils; Lamennais, lui, veut l'autorité pour l'Eglise seule, et cette autorité qu'il rêve est surtout autorité limitative d'une autre. L'Eglise pour lui est surtout forteresse et retranchement contre une puissance d'un autre ordre, arsenal et lieu de sécession contre l'autorité civile.

S'il en était là sous la Restauration, à plus forte raison sous le gouvernement issu de 1830. La Révolution de 1830 développa en lui le révolutionnaire; et la désapprobation que ses idées révolutionnaires rencontrèrent à Rome tua en lui le catholique.

La Révolution de 1830 était irréligieuse, et Lamennais ne pouvait que maudire le gouvernement qui en était sorti. Elle était bourgeoise, et donc condamnée à devenir impopulaire; et il ne fallait pas renouveler la faute commise sous la Restauration, il ne fallait pas lier de nouveau la cause de l'Eglise à un pouvoir impopulaire. Les catholiques étaient en train de devenir la minorité. Quand on devient minorité, on a besoin de liberté. C'est l'instinct de toutes les oppositions, d'être libérales, comme de toutes les majorités, d'être autoritaires. Les catholiques, disait Lamennais, seront forcés de se réclamer de la liberté, seront forcés d'être libéraux dans dix ans; qu'ils le soient donc tout de suite, alors qu'ils ont encore l'air d'être la majorité, alors que leur libéralisme aura un caractère de dignité, de noblesse et de générosité et ne semblera pas un expédient de la défaite.

Et libéraux jusqu'au bout, réclamant toutes les libertés, aussi bien les libertés favorables à leur Eglise que les libertés qui lui seront défavorables. Plus de lien entre l'Eglise et l'Etat; plus de budget des cultes. Indemnité ou salaire, le budget des cultes est toujours un paiement, donc une chaîne. Il faut que l'Eglise ait le courage de la répudier. On ne peut pas être soldé d'un camp et soldat d'un autre.

Et il faut que l'Eglise soit républicaine aussi, et démocratique. 1830 a donné à la France la République : le clergé ne le voit pas, mais Lamennais le voit, puisque le nouveau gouvernement ne s'appuie pas sur la légitimité et n'emprunte son droit d'un jour qu'au consentement populaire plus ou moins nettement exprimé. — Et ce n'est pas seulement en France que gronde la démocratie : c'est par toute l'Europe. La Révolution de 1830 est devenue européenne : l'Italie s'agite, la Belgique s'émancipe, la Pologne se soulève, l'Irlande fait entendre plus douloureuse sa plainte éternelle. Il

y a une émotion générale des peuples contre les gouvernements.

Le rôle de l'Eglise là-devant ? Le rôle qu'elle a toujours pris en présence des grands événements historiques : les connaître d'abord, et avant les autres, parce que gouverner c'est prévoir ; et puis les accepter, et puis les diriger. Oui, diriger les peuples dans leur marche, leur expliquer les faits par lesquels ils passent, leur indiquer la manière vraie et sûre d'y avancer, les soutenir et les contenir tout ensemble dans leurs aspirations, dans leurs luttes légitimes contre leurs souverains d'un jour, et donner à ces luttes à la fois leur centre et leur aliment spirituel et leur caractère noble, généreux et élevé.

On sait ce qui arriva. Nos lecteurs n'ont pas oublié les pages émues qui leur ont dit ici-même tous les douloureux incidents de la discussion entre Lamennais et Rome. Rome n'était nullement pressée de parler et d'étouffer les parcelles de vérité, les âmes de vérité contenues dans toutes ces formules fausses. C'est Lamennais lui-même qui porta la cause à Rome et mit Rome en mesure de parler; et il le fit parce qu'il ne croyait pas à la possibilité d'une censure. Rappelons les dates principales : fondation de l'*Avenir*, 16 octobre 1830; suspension provisoire, 15 novembre 1831 ; voyage à Rome, novembre 1831-mai 1832 ; encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832 ; soumission immédiate de Lamennais, 10 septembre, datée de Munich ; félicitations du Pape ; menées calomnieuses de gens plus papistes que le pape, qui aigrissent Lamennais et soulèvent en lui une terrible tempête intérieure jusqu'à ce que le 23 mars 1834 il annonce à Montalembert sa résolution de publier incontinent les *Paroles d'un Croyant*, qui, immédiatement condamnées par le pape (Encycl. *Singulari nos)*, marquent la date de sa rupture définitive avec l'Eglise.

Le fond d'une âme est un mystère insondable à l'œil humain. Nul ne saurait concevoir ce qu'a dû souffrir Lamennais dans cette terrible année 1833. Les *Lettres inédites* à Montalembert, publiées par M. Forgues l'an dernier, nous laissent entrevoir le monde de contradictions qui s'agitent et se heurtent dans cette âme en détresse.

Il recommande à Montalembert « de se tourner de toutes les forces de son âme vers ce qui ne passe point et ne changera jamais. » (9 janv. 1833). — A quelques mois de là, comme on lui demande une nouvelle déclaration de soumission, il hésite : « Ce serait, à mon avis, une très grande faute que de faire une nouvelle déclaration quelconque ; elle aurait pour conséquence inévitable, ou d'être considérée comme une rétractation de toutes nos doctrines que le pape a refusé de condamner, ou d'amener des discussions sur le sens de l'Encyclique, *qu'on se mettrait de part et d'autre à interpréter, au grand scandale des fidèles et à la grande joie des ennemis de la religion.* » (28 juillet). — Il fait pourtant, le 4 août, la déclaration sollicitée, et en écrit à Montalembert : « Les circonstances m'ont forcé de parler. Espérons que Dieu bénira les motifs qui m'ont décidé.» (11 août). — « Personnellement nous devons nous réjouir de ces persécutions, puisqu'elles nous donnent quelque ressemblance avec Celui qui nous a précédés dans cette voie de douleur et qui nous commande d'y marcher à sa suite... Il faut se résigner à vivre, puisque Dieu l'ordonne, et après tout il sait mieux que nous ce qui est bon à nous et aux autres. » (31 juillet). — Parlant d'un endroit qu'il avait découvert pour y placer son tombeau : « Une croix gravée en creux dans le roc et quelques mottes de terre sur le pauvre mort, voilà tout. » (25 septembre). — « Appuyons nos deux pauvres âmes l'une sur l'autre, afin qu'elles s'aident à s'élever au-dessus de la terre vers Celui en qui seul elles posséderont la paix. » (11 novembre 1833).

Et cette même année, dans ces mêmes lettres au même ami, il enveloppait dans sa réprobation la hiérarchie catholique tout entière : « Il n'y a rien à faire par le clergé ni avec le clergé, à cause de Rome et des évêques. Il faut auparavant que Dieu, par des moyens dont lui seul a le secret, ait guéri la plaie honteuse et profonde qui tue son Eglise. Or cette guérison n'arrivera pas de mon temps. Au contraire, le mal s'accroîtra. L'œuvre de destruction n'a pas atteint son terme. La hiérarchie politique et la hiérarchie ecclésiastique, dans son état actuel, s'en vont ensemble. » (26 janvier 1833).

« Il faudra laisser la religion de côté et ne s'occuper que de politique. L'Eglise est destinée à descendre encore, jusqu'à ce que Dieu accomplisse ses desseins sur elle, quels qu'ils soient. Laissons aller le pape et les évêques : ils vont grand train, et mêlons-nous seulement de ce qui nous regarde et ne les regarde pas. » (18 janvier).

« Que le pape et les évêques se débrouillent comme ils pourront ; et au lieu de nous faire les champions du catholicisme, laissons-le entre les mains de la hiérarchie et présentons-nous simplement comme les hommes de la liberté et de l'humanité. Il n'y a que Dieu qui puisse lutter avec succès en faveur de la religion contre le clergé. » (21 janvier).

« Tant de contradictions, tant de douleurs, tant d'iniquités, pèsent sur l'âme et l'affaiblissent. C'est une vraie Passion qu'un pareil état. Mais cette pensée même console : *Pater ! non sicut ego volo, sed sicut tu !...* » (10 février).

« La hiérarchie veut obstinément tout ce que les peuples ne veulent pas, et repousse obstinément tout ce que veulent les peuples. Il n'y a donc pas moyen d'être tout ensemble avec les peuples et avec la hiérarchie... On vous injuriera, on vous calomniera, on vous censurera même à tort et à travers: ce sera, en un mot, la continuation de ce que nous voyons depuis deux ans, et qui n'est pas fini, soyez-en sûr d'avance. Vous ne savez pas ce que c'est que les passions sacerdotales. Voyez-en

l'image et l'effet dans la Passion de Jésus-Christ : leur terme est le déicide... Quant à ce besoin vague de religion que tu observes parmi les jeunes gens, Dieu veuille que ce soit un germe qui se développe et porte son fruit! Mais je doute fort qu'il pousse des racines un peu profondes dans le catholicisme de la Sainte-Alliance et du budget. » (12 février).

« Il ne faut pas nous gêner en politique, mais seulement cesser de parler de l'Eglise et de ses affaires. Je voudrais même changer notre langage sur un point, et substituer le mot de christianisme à celui de catholicisme, pour mieux montrer que nous ne voulons plus avoir rien à faire avec la hiérarchie. » (2 mai).

« La persécution contre mon frère et ses œuvres continue dans le diocèse (de Rennes). Je ne sais ce que cela deviendra. Pour te donner une idée de la fureur qu'on y met, tu sauras qu'un certain nombre d'ecclésiastiques de Rennes détournent les parents, ou plutôt leur défendent absolument d'envoyer leurs enfants à l'école de frères qui doit s'ouvrir dans cette ville. Et quand les parents leur disent : « Mais faut-il donc qu'ils aillent se perdre à l'école mutuelle? » — ces dignes prêtres leur répondent : « Que voulez-vous? c'est un malheur, mais moins grand que l'autre. » Voilà où en sont les choses. » (26 août).

« Je suis plus convaincu que jamais qu'il faudrait être fou pour se mêler maintenant des affaires de l'Eglise. On perdrait son temps, et puis l'on serait conduit à une espèce de schisme, en France au moins. De plus, ces affaires sont liées indissolublement à la politique. Car enfin, de quoi s'agit-il? D'affranchir la religion de la servitude des gouvernements. Il faudrait donc d'abord combattre les gouvernements, et se faire des armes pour ce combat, c'est-à-dire conquérir des libertés, des libertés *civiles* dont la liberté *spirituelle* serait le but. Or, c'est tout justement ce que nous avions essayé de faire, et ce qui nous a valu la proscription de toutes les puissances temporelles et autres, la proscription des souverains, du pape et de l'épiscopat... Non, jamais, je le répète, je ne rentrerai dans cette arène. La hiérarchie fera tout ce qu'elle voudra. A elle le débat; pour moi, je ne m'occuperai désormais que des intérêts de l'humanité. » (25 septembre).

« Dieu veut peut-être qu'après avoir défendu ses droits contre ceux qui tendent à le chasser de la terre, je défende maintenant contre Rome ceux de la liberté humaine, en m'opposant à l'établissement d'une théocratie esclave elle-même de la force brutale. » (5 novembre).

Puis c'est la nouvelle déclaration de soumission pure et simple exigée par le cardinal Pacca (13 décembre 1833), puis les deux lettres à Montalembert (14 décembre et 1er janvier 1834) où se révèle l'angoisse de plus en plus poignante du schisme imminent. (Voir *Ami*, 1894, p. 709-710). Enfin les *Paroles d'un Croyant*, avril 1834, et le bref *Singulari nos*, dont Lamennais se moqua : « La parole qui autrefois remua le monde ne remuerait pas aujourd'hui une école de petits garçons. » (Lettre du 5 août 1834).

Ce fut pour Lamennais la fin d'une vie. Sa dernière lettre à Montalembert est du 14 juillet 1836. Quelques semaines plus tard, Montalembert, qui venait de se marier et de partir pour l'Italie, lui écrivait de Coire pour lui demander l'autorisation « de négocier sa paix avec le Saint-Père. » Lamennais ne répondit pas.

Et Lamennais rompt ainsi avec tous ses amis d'autrefois pour se livrer aux claqueurs qui lui viennent de tous les points de l'horizon maçonnique. Les ennemis de l'Eglise, toujours à l'affût des chutes sacerdotales, le guettaient. Saint-simoniens et socialistes, romanciers et philosophes, mettent la main sur lui. On l'accapare, on le grise d'encens, on le couvre de fleurs. Ce fut un instant comme une ronde de sabbat, tournoyant autour de ce prêtre, l'étourdissant de ses bruyantes spirales. Puis, le désenchantement. Le vide commença bientôt à se faire autour de lui. Que de fois il dut se demander ce qu'il avait gagné en échangeant Lacordaire contre Pierre Leroux, Montalembert contre Charles Didier, sœur Rosalie contre George Sand!

Il se réfugie alors dans sa solitude et vaticine dans le désert. « Le peu qu'on a de pensée, on l'emploie à se persuader que le bien est impossible, afin d'en conclure qu'il serait fou de tenter de l'opérer. Jamais l'égoïsme ne fut si général ni si hideux. Quand on voudra faire l'épitaphe des hommes de notre temps, on crachera sur leur tombe. »

Lamennais cependant ne se dépouilla jamais complètement de ses premières habitudes d'esprit. Jusqu'à la fin de sa vie, il fit maigre le vendredi. On ne le vit point afficher la sérénité doucereuse de Renan, ni l'aplomb hâbleur du P. Hyacinthe. Ce caractère ineffaçable dont il avait essayé de s'affranchir, il le portait incrusté sur son visage. Jamais nostalgie sacerdotale ne fut plus douloureuse. En 1851, après ses négations les plus retentissantes, après ses publications panthéistes, il ne dédaigne pas de composer une prière pour des enfants qui se préparent à leur première communion, pour les fils de son ami Hippolyte Carnot, Sadi et Adolphe :

« Vous avez dit, ô Jésus : Laissez les petits enfants venir à moi; je viens à vous. Je viens vous prier de répandre votre esprit dans mon cœur, de mettre en moi l'amour de notre Père qui est dans les cieux et de mes frères qui sont sur la terre, car celui qui aime accomplit la loi. Bénissez, ô Jésus! ce petit enfant qui vous prie! Bénissez les parents que vous lui avez donnés, afin qu'après cette vie qui passe, ils se trouvent un jour tous ensemble au sein de l'amour, dans la vie qui ne finit point. »

Quelle consolation que de se rappeler ce mot de l'abbé Houet, un de ses premiers disciples à la Chesnaie, un des amis qui lui gardèrent dans le

recueillement de la piété la plus inaltérable fidélité (mort Supérieur de l'Oratoire de Rennes en 1890) : « Il a été révélé à une sainte religieuse que M. de Lamennais est sauvé. » (Cité dans Edmond Biré, *Histoire et littérature*, p. 303).

Q. — J'entendais soutenir dernièrement qu'aux ouvriers assez aisés, s'accusant à confesse d'avoir mal voté, il fallait imposer certaines bonnes œuvres en réparation du mal commis ou plutôt en restitution du bien volé par certaines lois iniques — étant donné naturellement que le député nommé a pris part au vote de ces lois.

Qu'en pensez-vous ? Et si votre avis est le même, que devra faire un jeune prêtre qui s'est trouvé en face d'un pénitent s'accusant d'un péché semblable, — pénitent dont il ne connait pas exactement la situation, — et qui ne lui a point parlé de cette obligation ?

R. — Gardez-vous de donner pratiquement trop vite dans cette opinion ultra rigide qui, pour le fait d'un « mauvais » vote, imposerait restitution aux électeurs.

Je dis « pratiquement » ; car, à supposer — ce qui ne serait peut-être pas bien facile à établir — qu'il y ait eu, en fait, vraiment lésion de justice commutative, et que la restitution parût s'imposer dans la rigueur des principes, il resterait à voir si toutes les conditions requises pour le péché d'injustice (damnificatio injusta) et pour l'obligation de restituer se sont trouvées réalisées dans un cas donné.

Celui qui vote a-t-il, au moment de sa décision, connaissance et prévision suffisantes de la damnification future, à intervenir par le fait de son élu ? Cette damnification est-elle prochaine ou seulement de probabilité éloignée ? Est-elle grave ou légère ? Et, malgré cette prévision, n'y a-t-il point eu du côté de l'élu certaines considérations *bonnes* qui ont pu décider l'électeur à voter pour lui, posant ainsi, à côté d'un effet bon, la *tolérance* excusable d'un mal voisin, possible, probable, ou même certain ?

Il ne suffit pas que l'on constate *après coup* le vote mauvais du candidat pour se mettre sur la conscience toutes les fâcheuses conséquences qu'il peut comporter. Il faut voir le péché de l'électeur au moment où il met son bulletin dans l'urne, et l'apprécier d'après l'état exact de ses jugements et de ses intentions à cet instant-là. Nous avons affaire ici à un péché *in causa*, et, pour emprunter au « Vieux Moraliste » un terme que je trouve, pour ma part, clair et commode, à un péché vague, sauf bien entendu les cas où la candidature se présenterait dans des conditions qui *préciseraient* suffisamment son caractère immoral au point de vue de la justice ; si votre pénitent n'a de remords qu'en lisant dans l'*Officiel* les frasques de son élu, il est trop tard pour lui imposer et le péché et sa réparation.

S'il a au contraire, ce qui est en fait assez peu ordinaire, au moins chez le grand nombre des électeurs, assez clairement vu le mal de son action quand il a voté, il vous restera à examiner, comme je viens de vous le rappeler ci-dessus, dans quelles limites son action de voter a pu être *graviter damnificativa*.

Je ne dis pas qu'on ne puisse rencontrer des cas où la restitution s'impose d'après les règles de la théologie ; mais je crois qu'avant de conclure ainsi il faut soigneusement étudier son terrain et ne s'y aventurer qu'avec beaucoup de circonspection et de prudence, vu surtout l'état de nos mœurs électorales, et aussi l'ignorance, les passions, la crainte, etc., qui entrent pour une large part dans l'appréciation plus ou moins notablement excusante des sottises qui s'y commettent.

Cette matière électorale est difficile. Nous en avons plus d'une fois entretenu nos lecteurs au cours de nos réponses à des consultations d'abonnés. Malgré cela, elle nous parait, vu sa haute importance pratique, mériter une forte étude à part. Nous y reviendrons quelque jour.

Q. — Une femme mariée avec un homme divorcé tombe gravement malade. Elle désire les secours de la religion, sachant parfaitement l'irrégularité de sa situation.

Je lui indique les conditions indispensables pour recevoir l'absolution : promesse devant témoins de se séparer de son mari, aussitôt après sa guérison (improbable). La malade, redoutant plus que la mort un enterrement civil, est décidée à tout.

Mais le mari, mis au courant, me fait savoir que si sa femme se sépare de lui, il m'assignera devant les tribunaux, comme coupable d'avoir détourné sa femme du foyer conjugal.

J'étais décidé à passer outre à ces menaces, mais entre temps la femme s'est guérie ; et il n'a plus été question des sacrements ni de séparation.

Si la femme retombait dans sa maladie, que faire ?

R. — Ce que vous avez fait.

Si le mari vous attaque, vous aurez un excellent terrain de défense.

La femme demande les sacrements de l'Eglise. Vous lui indiquez les conditions que l'Eglise, non pas vous, exige pour accorder les sacrements dont elle a l'administration. A la femme de voir si elle veut les recevoir à ces conditions. Si elle veut les recevoir, ce n'est pas vous, c'est elle qui veut pour cela se séparer de son mari. Vous ne faites que mettre votre ministère à sa disposition : elle est libre d'en user ou de ne pas en user. C'est son affaire et non la vôtre.

Q. — Une femme divorcée (sur sa demande) veut revenir au bon Dieu et recevoir les sacrements. Son mari s'est remarié civilement. Elle ne peut plus faire de démarche pour reprendre la vie conjugale : la situation civile de son mari s'y oppose. — Comment réparera-t-elle le scandale public qu'elle a donné aux fidèles ? Il ne lui reste plus possible qu'une chose : dire qu'elle regrette son divorce. Et encore elle est d'un tempérament si nerveux que rien qu'à entendre parler de son mariage elle éprouve des émotions si vives que son entourage en est effrayé. Peut-on raisonnablement exiger quelques réparations dans ce cas ? Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Oui, oui, et oui ! Tant pis pour les nerfs de cette dame, *cause*, après tout, de la situation

fâcheuse où elle se trouve, et donc obligée d'en subir les conséquences. L'ordre public est là qui réclame impérieusement le sacrifice des considérations, même graves, d'ordre privé. Le scandale doit être réparé, à moins que l'impossibilité absolue de toute réparation ne saute aux yeux de tout le monde.

Est-ce donc si impossible que cela ? Faute de mieux, la divorcée ne peut-elle devant le public qui l'entoure, dans ses conversations, exprimer son regret, rendre hommage à la loi violée ? On ne lui demande pas de publier la chose à son de trompe au sortir de l'église. Encore faut-il que le peuple fidèle ne la voie pas revenir aux pratiques du culte sans savoir, *de manière ou d'autre*, que c'est une pénitente, une repentie, qui a pleuré sa faute et en implore le pardon public par son attitude.

L'*Ami du Clergé* tient énergiquement pour cette ligne de conduite, la seule qui puisse encore efficacement conjurer le naufrage où menace de sombrer la doctrine catholique du mariage, indissoluble par article de foi, *de jure divino*. Tout prêtre qui par sa manière d'agir laissera passer cette opinion, que l'Eglise finira par s'accommoder du divorce, par céder et se rallier, commettra une faute grave, une vilaine action. Nous n'en voulons point sur notre conscience. S'il en est pour blâmer notre apparente sévérité, qui n'est pourtant que justice et bon sens, de pied ferme nous attendons leurs raisons.

Q. — Quelle est la portée exacte de votre réponse de la page 1149 de 1898 sur la communication des avis du confesseur à la supérieure ?

R. — Prenant les choses au point de vue de la conscience, ou de la violation d'une loi, nous avons déclaré exempte de faute la communication des avis du confesseur à la supérieure, aux deux conditions suivantes : *a)* qu'il n'en résulterait aucun ennui pour le confesseur, et *b)* qu'elle ne serait qu'une exception. Or, qui dit exception, dit une chose qui arrive rarement. Encore, ces exceptions peuvent-elles être rendues plus rares dans la pratique ordinaire par suite de circonstances particulières, par exemple par la curiosité déplacée d'une supérieure dépourvue de circonspection.

Quant au passage allégué de saint François de Sales qui prohibe toute communication des avis du confesseur, il faut y voir plutôt un conseil qu'un précepte au sens strict du mot, pensons-nous.

Q. — Au vieux et savant Moraliste :

Le péché « vague » n'est-il jamais mortel ?

Il faut donc alors pour le péché mortel *attentio et voluntas intensissimæ ?* Il n'y a donc plus de degrés dans la mortalité du péché mortel ?

Tout péché mortel est péché *intensissimum.*

Le plus petit *defectus* d'attention, d'esprit et de volonté le rend véniel.

C'est une objection que je me fais depuis qu'il est parlé du péché *vague.*

R. — Que dites-vous là, cher confrère, et comment lisez-vous nos articles ? Nous n'avons même pas cru devoir transmettre votre observation à notre vénéré « Vieux Moraliste. » La réponse est trop simple.

Il vous a dit que le « péché vague » était relativement rare, en tant que mortel, parmi les gens du peuple ou autres qui, pour mille raisons, ne pensent point avant d'agir à tout ce qui peut être contenu *in causa*, ou n'y pensent pas de manière à contracter théologiquement la culpabilité mortelle des conséquences possibles de leurs actes. Il n'a pas dit que ce péché ne fût jamais mortel ! ni qu'il n'y ait pas de degrés dans la mortalité du péché mortel ! ni que le péché mortel est le péché *intensissimum !* ni que le *plus petit* « defectus » d'attention, d'esprit et de volonté le rend véniel ! Voyons ! pour qui le prenez-vous et nous prenez-vous en nous imputant des énormités pareilles ? Donnez-vous, de grâce, la peine de lire exactement et de citer exactement.

Q. — Que faut-il penser, en dehors du cas d'éviction et de restitution spontanée, du possesseur de bonne foi qui a aliéné à titre onéreux la chose d'autrui, qu'il avait acquise à titre gratuit ?

Gury nous dit, après avoir mentionné l'opinion de Gousset qui affirme que le possesseur de bonne foi, dans ce cas, peut garder le prix de la chose vendue, qu'il ne faut pas cependant s'écarter de la première opinion qui enseigne que cet argent ou ce prix de la chose vendue doit être restitué au maître de la chose vendue. Par ailleurs, Bucceroni dans sa théologie morale, n. 1341, expose l'opinion de Gousset, avec toutes les raisons à l'appui, sans cependant la juger ; mais le simple fait de cette exposition me paraît suffisant pour conclure qu'il la regarde comme probable, sans cela il l'aurait qualifiée, et qu'en pratique on n'est pas tenu de s'inquiéter de la conclusion de Gury, et cela malgré l'argumentation de Lehmkuhl à ce sujet, n. 951, édit. 6e. Suis-je dans le vrai ?

R. — Oui, certainement. Bucceroni, sans aucun doute, défend ici avec beaucoup de soin et de développements son opinion, encore qu'il ne le dise pas expressément, ce que d'ailleurs les moralistes ne font pas toujours. Vous pouvez enseigner la conclusion de Gousset, qu'il est difficile de ne pas accepter, quand on a examiné de près les *raisons* intrinsèques qui l'appuient et qu'expose très clairement Bucceroni. L'argumentation de Lehmkuhl ne suffit pas à l'ébranler. Les « autorités » manquent un peu, il est vrai, à cette opinion ; cela viendra avec le temps.

Q. — Une personne peut-elle s'obliger *sub gravi* à omettre une chose qui n'est même pas péché véniel ou bien qui est *levissimum peccatum ?*

R. — Il est naturel que la gravité d'une obligation soit en rapport avec la gravité de l'objet. Si donc l'objet n'a qu'une légère importance, on ne peut, même par vœu, s'y obliger *sub gravi.*

Mais il pourrait se faire qu'une chose légère en elle-même fût grave pour la personne, en raison de quelque circonstance particulière qui la rendrait grave pour elle.

DÉFENSE DE LA CHRONOLOGIE
DE L'ANCIEN TESTAMENT
ET DE L'ANTIQUITÉ BIBLIQUE DE L'HOMME
CONTRE LA NOUVELLE EXÉGÈSE

(Suite et fin)

DEUXIÈME PARTIE
Les objections
§ 2
DEUXIÈME OBJECTION : LA SCIENCE

Existe-t-il des certitudes scientifiques contraires à la chronologie biblique ? — La nouvelle exégèse fait deux parts dans les conclusions des sciences contemporaines. Elle range d'un côté les sciences astronomiques, géologiques, archéologiques, préhistoriques, et de l'autre l'Egyptologie et l'Assyriologie. Elle regarde comme non avenues les conclusions des premières, parce qu'elles manquent de preuves suffisantes. Cependant nous ne sommes pas sûr qu'elle ne commence à rendre les armes vis-à-vis d'elles. Au moment où nous écrivons ces lignes, nous ouvrons la *Quinzaine* du 20 octobre 1897. Elle rend compte d'un ouvrage que vient de publier M. de Mortillet ; il a pour titre : *L'origine de la nation française*. L'auteur nous fait remonter à deux cent trente mille ou deux cent quarante mille ans. Après avoir exposé les principales divisions et les principales idées de l'ouvrage, la *Quinzaine* conclut par cette simple réflexion : « C'est un essai curieux d'application de la Paléontologie à l'histoire. » Il n'y a pas d'autre réserve ni aucune protestation. Ce silence ne serait-il pas un commencement d'adhésion à la possibilité d'une antiquité aussi reculée ? Attendons que le temps nous éclaire. Pour le moment nous nous en tiendrons à l'attitude gardée jusqu'à présent par la nouvelle école. Elle repousse l'antiquité paléontologique à cause de ses incertitudes [1].

Mais alors l'Egyptologie et l'Assyriologie ont donc des certitudes ?

Voici cependant ce qu'écrit un savant égyptologue, M. Félix Robiou : « Nous ne connaissons pas, même approximativement, la durée de l'histoire des Pharaons ; la conjecture la moins improbable, celle qui s'écarte peu sans doute de la vérité, c'est qu'elle commença durant le quatrième millénaire précédant l'ère chrétienne, peut-être dès le début de ce millénaire. » Cette conjecture s'accorde avec la chronologie des Septante. M. Vigouroux est disposé à reconnaître que le règne de Menès remonte environ à cinq mille ans avant Jésus-Christ. Tout en adoptant cette date, il fait remarquer que la Genèse « bien comprise (c'est-à-dire comprise conformément à l'interprétation du P. Brucker) permet aux Egyptologues d'attribuer en toute liberté à l'Egypte une aussi grande antiquité que l'étude raisonnée des monuments l'exigera. » M. Vigouroux lui-même n'a donc aucune certitude ; sa date de cinq mille ans n'est qu'une appréciation personnelle, une conjecture. Puis, la permission qu'il accorde aux égyptologues, pourquoi les géologues et les paléontologues ne la prendraient-ils pas ? pourquoi n'auraient-ils pas aussi bien droit à deux cent mille ans que les égyptologues à dix mille ?

Et pourquoi l'Egyptologie n'en est-elle qu'aux conjectures ? C'est que l'Egypte n'avait pas de chronologie, pas plus que l'Assyrie, parce qu'elles n'avaient pas de date initiale leur servant de point de départ. « Aussi, conclut Mariette, quelle que soit la précision apparente des calculs, la science moderne échouera toujours dans ses tentatives pour restituer ce que les Egyptiens ne possédaient pas. »

Nous n'avons aucune certitude du côté de l'Egyptologie [1]. Elle n'existe pas davantage du côté de l'Assyriologie.

[1] Si M. l'abbé Guibert, actuellement supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris, ne suit pas M. Mortillet sur le terrain tertiaire, où l'incrédulité bien connue de ce dernier a pris plaisir à s'engager, il écrit cependant les lignes suivantes, dans son ouvrage *Les Origines* : « La première trace humaine remonte au début de l'ère quaternaire... Depuis l'apparition de l'homme, le temps écoulé se divise en deux parts : l'époque actuelle que le sentiment commun, d'ailleurs bien fondé, n'étend pas au-delà de 7000 à 9000 ans ; l'époque quaternaire, dont il nous est impossible présentement du moins d'apprécier la durée. » M. Guibert ne voit-il pas où le conduisent de pareilles déclarations ? L'époque géologique actuelle compte déjà une moyenne de 8,000 ans. Combien durera-t-elle encore, nous n'en savons rien. Elle a été précédée, selon l'auteur, de l'époque quaternaire, au début de laquelle l'homme apparaîtrait. Combien a duré l'époque quaternaire ? D'après M. Guibert, on ne peut l'apprécier. Ce qui est certain, c'est qu'une ère géologique complète se compose toujours de nombreux siècles. Ce n'est pas exagérer de doubler, pour l'époque quaternaire, les 8,000 ans de l'époque suivante, qui est l'époque actuelle. L'humanité remonterait ainsi à 20 ou 25,000 ans. Mais que faites-vous alors de la transmission de la révélation primitive ? Mgr d'Hulst s'effrayait déjà pour elle d'une durée de 10,000 ans, tandis que M. Guibert se place en présence d'une antiquité beaucoup plus considérable sans en paraître préoccupé. Cependant la question est grave. Si vous attachez une si haute importance, en théologie, à établir l'autorité de l'Eglise, comme canal de transmission de la révélation chrétienne, pourquoi passer, sans y prêter attention, sur le mode de transmission de la révélation primitive, dont les deux dogmes principaux de la chute originelle et de la réparation sont encore les dogmes fondamentaux de la révélation évangélique ? Ce mode de transmission était le patriarcat, et dans le patriarcat la longévité, qui supprimait les intermédiaires et composait la chaîne traditionnelle de quelques anneaux seulement. Avec vos 20,000 siècles et plus, vous allongez cette chaîne traditionnelle, vous en multipliez indéfiniment les anneaux et vous perdez la garantie de certitude que nous fournissait l'antiquité biblique.

[1] Le Dr Borchardt, membre de la commission internationale qui dresse le catalogue des collections du musée de Ghizet, vient de découvrir que la sépulture

L'Assyriologie jusqu'en 1883 n'entrait pas en ligne de bataille. A ce moment, on découvrit dans le temple du Soleil, à Sippara, une inscription, qui ferait remonter le règne de Sargon Ier à l'année 3800. Tout naturellement la nouvelle école accueille cette date, acceptée par des Assyriologues, repoussée par d'autres. Quant à nous, nous la regardons comme absolument fausse. Quand on étudie attentivement les documents historiques, on demeure convaincu qu'elle est sans fondement. Nous-même avons fait valoir contre elle un argument qui n'est pas sans valeur [1]. Le règne de Sargon l'ancien est un de ceux sur lesquels nous avons le plus de renseignements. Il fut conquérant, savant et bibliophile. La date la plus reculée, après celle de 3800, et encore est-elle tout à fait incertaine, remonte vers 2600. De 2600 à 3800 nous n'avons plus l'ombre d'un document. L'Assyrie jouit d'une brillante civilisation, qui est dans tout son épanouissement en 3800, puis la voilà retombée pendant douze cents ans dans l'oubli le plus complet. Il y a là une lacune inadmissible, qui prouve la fausseté de la date. Les découvertes récentes ne font que confirmer notre appréciation. Un savant professeur américain, M. Hilprecht, est en train de publier les résultats des fouilles faites en 1888 et 1889 à Niffer ou Niffar, emplacement de l'ancien Nippour, par une commission d'explorateurs qu'avait organisée l'Université de Philadelphie, en Pensylvanie. La commission a recueilli trente mille tablettes, dont beaucoup appartiennent à la dynastie d'Our (2600), à la période cosséenne (1725-1400 av. J.-C.) et au règne de Sargon Ier. A cette occasion, le P. Brucker écrit ces lignes dont nous avons déjà cité une partie : « Il est grand temps pour ceux qui partagent encore certaines idées étroites qu'ils qualifient à tort de traditionnelles touchant la chronologie biblique, de se rallier à une interprétation plus large et plus juste. L'époque de Sargon, d'après l'Assyriologie, devance d'au moins huit ou dix siècles, la date la plus ancienne qu'on puisse assigner au déluge, d'après les chiffres soit de la Vulgate et du texte hébreu, soit des Septante, quand on n'admet pas de lacunes dans les généalogies bibliques. » Mais si vous placez Sargon en

royale exhumée le printemps dernier à N'garda par M. de Morgan est celle du roi Menès, fondateur de la 5e dynastie... Menès y est désigné, par l'écriture hiéroglyphique, comme roi de la Haute et Basse-Egypte. Quelle déconfiture pour l'opinion, qui professe une antiquité reculée de l'Egypte ! Pour elle, Menès était le fondateur de l'empire égyptien, le premier roi de la première dynastie. On faisait un récit pompeux des travaux et de la civilisation de son règne, on en concluait à l'existence de longs siècles nécessaires à préparer cette civilisation qui apparaît dès les premiers jours de l'Empire, sous l'impulsion de son premier roi. Mais voilà Menès singulièrement rajeuni par les découvertes récentes ; il n'est plus que le fondateur de la cinquième dynastie. De pareilles déconvenues ne modéreront-elles pas l'enthousiasme de nos écrivains catholiques, prêtres, religieux, professeurs, exégètes, pour la haute antiquité du monde ?

[1] Voir notre brochure : *L'Antiquité de la race humaine, d'après les sciences contemporaines*, par l'abbé Dessailly. Delhomme et Briguet.

l'an 3800, voilà la bibliothèque de Niffar, qui paraît très complète, sans suite et pleine de lacunes considérables : lacune de 1725, époque de la dynastie Cosséenne, à 2600, époque de la dynastie d'Our; lacune de 2600 à 3800, époque de Sargon l'ancien. Placez au contraire Sargon après la dynastie Cosséenne, comme l'avait toujours fait l'Assyriologie avant la découverte de 1883, il devient intermédiaire entre la dynastie Cosséenne et celle d'Our, vous avez une suite naturelle de dynasties, d'événements et de chronologie, vous avez une bibliothèque rationnelle et parfaitement homogène. Aussi nous comprenons peu qu'à l'occasion des découvertes récentes de Nippour, le P. Brucker ait écrit les paroles que nous venons de citer. Ne dirait-on pas que l'Assyriologie est unanime à accepter la date de 3800 ? Je ne suppose pas que le P. Brucker ne reconnaisse la qualité d'assyriologue qu'à ceux qui professent son opinion. J'aime à croire qu'il range aussi parmi eux Sayce, le P. de Cara, l'abbé de Moor, Tiel, qui, plutôt favorable à la date, conserve néanmoins des doutes, et M. Vigouroux, qui la tient également en suspicion. Non, la date de 3800 n'est pas une date certaine. Pour beaucoup d'esprits, elle est fausse. Il y a donc partage, et ce partage, en bonne logique, entraîne forcément l'incertitude et le doute.

De l'égyptologie et de l'assyriologie, aidées de l'archéologie préhistorique, se tirent deux autres objections.

A quelque haute antiquité qu'on remonte, l'Egypte et l'Assyrie nous présentent une civilisation matérielle dont la formation a exigé des siècles nombreux, des milliers de siècles. Ces siècles, il faut les ajouter à la série de ceux qui composent la durée des deux empires. Que devient de nouveau la chronologie biblique ?

A cette objection, la science catholique, la vraie science, donne une réponse péremptoire. La civilisation et la science avaient reçu un grand développement avant le déluge[1]. Cette civilisation, cette science, Noé, qui vécut plus de trois cents ans, Sem, Cham et Japhet, qui vécurent plus de six cents ans après le déluge, les transmirent à la nouvelle génération. La Chaldée et l'Assyrie furent le centre même du développement de la famille noachique : Sem habitait la Chaldée, Japhet le nord de l'Assyrie, Cham la Susiane. L'Egypte confinait à ces régions. Les deux pays virent se reformer tout naturellement la civilisation anté-diluvienne. Il n'y eut pas besoin de longs siècles pour son développement. Elle était la continuation de la civilisation primitive, au sein de laquelle le déluge avait introduit une cassure, bientôt ressoudée par les enseignements et les efforts des quatre survivants de la grande catastrophe.

[1] Voir sur ce point notre ouvrage : *Les livres saints et la science*, ch. prélim., p. 23 et suiv. ; — et encore notre brochure : *L'Antiquité de la race humaine, d'après les sciences contemporaines*, par l'abbé Dessailly. Delhomme et Briguet.

Cette réponse est claire, simple, scientifique, car elle est pleinement historique, puisqu'elle nous est fournie par la Bible, monument historique au même titre que les découvertes égyptologiques et assyriologiques, que les reliques de l'archéologie préhistorique.

Toutefois la jeune exégèse la repousse. Pour elle, dès lors que vous faites intervenir la Bible quelque part, du même coup vous faites s'évanouir la science. La science incrédule présuppose, comme principe certain, l'état sauvage primitif de l'humanité. La supposition est logique pour les tenants de l'origine et de l'évolution simiennes. Pour les autres, l'état sauvage résulte des âges distincts de la pierre, du bronze et du fer. Mais justement, toute la question est là. Ces âges sont-ils distincts, ou sont-ils simultanés ? On en arrive facilement à prouver qu'il n'y a pas de démarcation bien déterminée entre ces trois âges, l'usage de la pierre existant encore dans l'Europe occidentale jusqu'à l'invasion romaine, de même en plein x^e^ siècle de l'ère chrétienne, et la science de la métallurgie regardant comme impossible l'existence du bronze avant le fer et indépendamment de ce dernier. La simultanéité des trois âges suppose, à l'inverse de leur distinction, l'état civilisé, et semblerait devoir faire disparaître l'objection. Non, elle ne fait que reculer la difficulté. Cette fois l'état primitif sauvage, que l'on déduisait tout à l'heure de la distinction des âges de pierre, de bronze et de fer, est devenu un axiome que l'on ne discute plus ; il vous reste toujours à déterminer le temps qu'a exigé le passage de la barbarie à la civilisation. La nouvelle exégèse accepte cette insistance, sans doute parce que sans trop se l'avouer à elle-même, elle accepte l'axiome de l'état sauvage primitif. Pourtant, puisque la simultanéité des âges de pierre, de bronze et de fer ne fait plus de doute, puisque cette simultanéité est un signe de civilisation, en bonne logique, on est forcé de conclure qu'au point de vue scientifique et eu égard à l'état actuel des sciences, celles-ci ne constatent dans l'humanité qu'un état de civilisation et non un état sauvage ; elles confirment tout simplement l'enseignement biblique. Voilà ce qu'affirment tout raisonnement, toute logique sincères. Les siècles nécessaires à la formation de la civilisation ne sont donc qu'une chimère. L'humanité est née à l'état civilisé. Nous le lisons en toutes lettres dans la Bible, nous le lisons en toutes lettres dans le livre de la science, et notre chronologie biblique ne reçoit aucune atteinte des prétendus longs siècles qui ont dû présider à la naissance des arts et de l'industrie, parce que ces siècles n'ont pas été nécessaires.

La même exégèse présente encore une objection qui doit figurer ici. Tantôt elle fait de la race nègre, justement à cause de sa dégénérescence, la race primitive de l'humanité ; tantôt, se ressouvenant de la Bible, de l'interprétation traditionnelle, qui fait venir cette race de Cham par Chus, elle demande un long temps pour que les conditions climatériques et hygiéniques aient pu produire leurs effets de convertir cette race, originairement blanche, en race noire. De plus, parce qu'on la donne, faussement toutefois, comme antérieure en Egypte aux Egyptiens mêmes, le commencement de l'empire égyptien doit donc être allongé de toute la durée nécessaire à sa transformation. De nouveau, grave objection contre la chronologie biblique. Ce serait bien, si ces modernes exégètes n'avaient pas le tort d'oublier qu'on naît nègre, comme on naît poète, et qu'on ne le devient pas. Ils énoncent un faux principe, en professant que la constitution de la race nègre provient uniquement du climat et des conditions de vie qu'elle a subies. L'action de ces deux causes se limite aux traits secondaires, mais les traits essentiels dépendent de la nature intérieure de l'organisation, « et, ajoute Darwin, des accidents tout individuels qui s'y manifestent par une spontanéité dont le secret nous échappe. »

Pour la couleur en particulier, qualité purement accidentelle, le climat ne suffirait pas à la produire, sans une prédisposition spéciale du pigment qui se trouve déposé dans les cellules de la couche muqueuse de l'épiderme. Nous avons de ce fait une preuve bien remarquable. Nous avons démontré [1], après les travaux de M. de Quatrefages [2] et de M. Dieulafoy [3], qu'une subdivision de la race nègre, les *Négritos*, ont été la population primitive de la Susiane, de la Perse et de l'Inde, de même qu'ils furent répandus en Assyrie et jusqu'en Arabie, après les conquêtes de Nemrod, le Couschite ou le Négritos. Or, depuis cinq mille ans peut-être, les mêmes pays sont habités par des Ariens et des Sémites, qui se sont substitués aux Négritos primitifs. Ces races, dans un pareil espace d'années, ont bien eu le temps de se transformer, et cependant ont-elles acquis le ton noir de jais et luisant de la peau, la chevelure noire, crépue et implantée par touffes roulées en spirales des Négritos, leur petitesse de taille dont la moyenne ne dépasse pas un mètre quarante-sept centimètres ? Non, elles sont restées blanches et ont conservé leur type originel.

Ces faits, pleinement scientifiques et historiques, démontrent combien sont limités les effets de l'action climatérique et de l'hygiène, quand les prédispositions physiologiques n'y sont pas jointes ; et quand ces prédispositions existent, combien il est antiscientifique d'amonceler les siècles pour donner au milieu le temps d'opérer ses transformations.

Ainsi, nous, les modestes, les traditionnels, qui ne nous enorgueillissons pas de science, nous sommes les vrais savants, nous sommes la véri-

[1] *Le Paradis terrestre et la race nègre devant la science*, par l'abbé Dessailly. Delhomme et Briguet, Paris.
[2] *Nouvelle étude sur la distribution géographique des Négritos.*
[3] *L'Acropole de Suse*, 1^er^ fascicule.

table science, et nous sommes en droit de conclure contre la nouvelle exégèse, elle, purement scientifique, que sa science est vaine et sans portée contre l'enseignement biblique. Revenant à la question chronologique et aux données de l'Egyptologie et de l'Assyriologie, nous avons surabondamment prouvé que l'Egyptologie ne nous fournit que des incertitudes, les uns exigeant quatre ou cinq mille ans pour y installer les dynasties égyptiennes, les autres, comme nous l'avons fait nous-même dans notre chronologie égyptienne [1], les contenant parfaitement dans une période qui ne dépasse pas la chronologie des Septante.

De son côté, l'Assyriologie ne nous présente qu'une date incertaine, contestée ; voilà tout ce que la nouvelle école exégétique peut faire valoir contre la chronologie biblique [2]. Est-ce assez, vraiment ? Nous avons donc le droit de lui demander quelle règle de logique elle entend appliquer dans ce débat.

Qu'on le remarque, le sens obvie des listes patriarcales est de nous les présenter comme complètes et sans lacunes. Rien, absolument rien dans le texte, dans aucun autre passage de la sainte Ecriture, ne nous laisse entrevoir la possibilité de leur donner une autre signification. L'interprétation universelle de tous les âges a été la même ; de là est née aussi l'universelle croyance qu'il y a une chronologie biblique. La société chrétienne, catholique et dissidente, peut-elle se laisser dépouiller de cette certitude dix-huit fois séculaire par un simple doute scientifique ? Nous posons la question à la nouvelle école. Peut-être les anciens principes de logique sont-ils devenus faux comme les anciennes croyances traditionnelles. Peut-être le doute, d'après les idées modernes, doit-il être placé sur le même rang que la certitude. Ce que nous savons, c'est qu'en vertu des anciennes règles de la critique historique, il n'y a que la certitude, et jamais l'incertain, ni même la probabilité, qui puisse convaincre de faux ou changer le sens d'un document historique ou d'une croyance universelle. Il n'y aurait que des faits certains, absolument certains, des dates absolument démontrées, qui pourraient inquiéter notre croyance scripturaire. Si nous devons changer les règles du raisonnement comme on nous met en demeure de changer notre exégèse, qu'on nous le dise sans embages. En attendant, nous soutiendrons que jusqu'à présent, la science n'articule rien de certain contre la chronologie biblique, que dans ses certitudes elle est avec elle dans un accord complet.

C'est à dessein que nous avons écrit : jusqu'à présent. La nouvelle école n'est pas bien sûre que nous ayons tort, que l'état actuel de la science légitime son attitude. Aussi c'est moins le présent qu'elle veut défendre, que l'avenir qu'elle veut sauvegarder. Voici ce qu'écrivait à notre adresse un adhérent convaincu de la nouvelle exégèse, M. l'abbé Flageollet : «... Mais c'est parce que je pense, très catholiquement, à mon avis, que l'autorité de nos Saints Livres ne serait pas du tout entamée, le jour où ces dates reculées viendraient à être établies d'une façon indiscutable pour tout le monde. Ce jour-là M. Dessailly serait plus embarrassé que moi, puisqu'il nous apprend qu'il a définitivement fixé le déluge en 3330 avant Jésus-Christ. » Ainsi, les dates reculées mises en avant par l'exégèse nouvelle ne sont pas encore « indiscutables », seulement elles peuvent le devenir, et c'est en prévision de cet avenir qu'elle prend ses précautions.

Nous l'avouons, nous serions singulièrement embarrassé, si l'événement prédit arrivait ; nous le serions comme un homme qui s'est fourvoyé.

Seulement, nous nous consolerions, parce que nous nous trouverions en belle et nombreuse compagnie : nous aurions avec nous la société chrétienne de tous les temps et de tous les lieux. Est-ce que la nouvelle école espère tromper l'histoire comme elle s'efforce d'égarer le présent ? A qui fera-t-elle croire que la Sainte Ecriture est compromise ou à la veille de l'être par les sciences contemporaines, et qu'en combattant sur « un terrain plus large » pour me servir de ses propres expressions, en rejetant la chronologie biblique, elle la sauvera ? Elle ne sauvera rien. En admettant le triomphe futur de la science, l'histoire res-

[1] *Concordance parfaite de la chronologie biblique et de la chronologie égyptienne*, par l'abbé Dessailly. Delhomme et Briguet.

[2] Si l'on voulait aborder impartialement, sans esprit de système et avec une entière liberté d'esprit, le problème de la chronologie biblique, il est une autorité qui, à elle seule, suffirait pour la résoudre : c'est celle de Jules Africain.

Jules Africain était un savant palestinien en correspondance épistolaire avec Origène. Voyant qu'on voulait perdre les chrétiens, non seulement par les persécutions, mais en les accusant de nouveautés, comme s'ils n'avaient commencé que sous Tibère, il entreprit de confondre les adversaires du christianisme, en composant une chronique ou histoire des temps. Sa chronique emprunte la chronologie des Septante, qu'il calcule de façon à placer la création d'Adam en 5562 et le déluge en 3300.

Parallèlement à son histoire, il publia les listes de Manéthon, plus estimées que celles mises au jour par Eusèbe et le Syncelle, et que suivent communément les savants. Il est impossible que ce zélé apologiste, qui faisait reposer son apologie sur la chronologie même, ait publié ses listes, rédigées d'après le grand ouvrage de l'historien égyptien, si elles avaient été en contradiction avec sa propre chronologie. Quel intérêt aurait-il eu de fournir des armes aux païens pour le contredire ? Nous pouvons même nous demander quel a été son but de rédiger les listes manéthoniennes, quel a été celui d'Eusèbe, sinon de confirmer, par un document profane, l'autorité des chiffres scripturaires, sinon de répondre à l'objection des païens : que les chiffres fournis par leurs livres sacrés étaient sans garantie. Il démontrait donc la vérité des chiffres bibliques par les chiffres profanes et communément admis de la chronologie égyptienne. Il y a dans ce fait de la publication des listes de Manéthon par Jules Africain une preuve manifeste que Manéthon ne donnait pas à l'Egypte historique une antiquité qui renversât celle des Septante, et comme l'Assyrie, confinant à l'Egypte, ne peut lui être notablement antérieure, l'autorité de Jules Africain tranche le problème de l'âge des deux empires. Autrement, sous prétexte de tables d'Abydos, de Sakkarah, de Karnak, de papyrus de Turin, où ils ne parviennent à établir aucun ordre, nos savants auraient la prétention d'en savoir plus long qu'un historien égyptien qui vivait, trois siècles avant l'ère chrétienne, au milieu des monuments historiques de l'Egypte encore debout.

tera pour attester que pendant dix-huit siècles, le monde chrétien a cru à une chronologie biblique, à un déluge, que ce déluge a exterminé la race humaine, que toutes les races sont issues de Noë. Aussi Mgr d'Hulst le sentait si bien, qu'à propos même de la question chronologique, plus confiant sans doute aux hypothèses de la science qu'aux enseignements de l'Ecriture, il professait logiquement qu'il y a des erreurs dans la Bible. La nouvelle école n'a pas ces allures franches. Elle ne peut plus reconnaître d'erreurs dans la Bible et pourtant elle ne veut abandonner aucune de ses anciennes opinions ; alors elle nous reproche de la mal interpréter. Je veux bien que dans cette école tous n'accepteraient pas d'écrire ce qu'écrivait encore M. Flageollet : « Pour moi toutes les questions bibliques sont à peu près pendantes et ouvertes. » Qu'on s'inscrive en faux contre un point scripturaire ou contre tous, le principe est le même. Ne pouvant convaincre l'Ecriture d'erreur, on repousse l'autorité de la tradition, et seul devant les textes, on les fausse et on les dénature. — Nous le répétons, vous ne sauverez rien par cette méthode. Si la science triomphe, comme vous le prétendez, vous aurez beau avoir pris les devants, vous serez aussi embarrassés que nous. L'histoire ne dira pas que les dix-huit siècles chrétiens ont mal inteprété l'Ecriture, mais que l'Ecriture a été dans l'erreur. Vous crierez à la calomnie, à l'hérésie. Vos clameurs s'éteindront dans le vide. On peut tromper une époque, ses contemporains sous le charme ou l'empire des passions du moment, on ne trompe pas la froide et impartiale histoire. Non, vous ne sauverez rien. A une époque de scepticisme comme la nôtre, vous lui aidez par vos tergiversations et vos concessions [1] ; tels sont les seuls et amers résultats de votre abdication.

Cette attitude, j'en recherche la cause : vous aimez la vérité, l'Eglise, nos saintes Lettres, cela est certain, mais vous n'avez pas su vous préserver entièrement de la grande hérésie contemporaine, le rationalisme. Vous avez toujours peur que la foi ne paraisse en contradiction avec la raison, la révélation avec la science. Le miracle vous inquiète, même le miracle biblique [1]. Vous essayez de l'atténuer, je dirais de le scientifier, si l'expression était reçue, sous couleur de ne pas le multiplier sans nécessité. Vous ne gagnez rien à ce procédé : vous ne convertissez pas les incrédules, vous contristez et ébranlez les croyants.

Comme si la lutte scientifique et biblique ne datait que d'aujourd'hui ! Mais les saints Pères, dès l'origine du christianisme, ont été en présence des mêmes adversaires, maniant les mêmes objections. Origène, afin de soustraire le premier chapitre de la Genèse aux attaques des philosophes et des rationalistes de son temps, a imaginé son fameux système allégorique. Qu'y a gagné ce beau et magnifique génie ? Une réprobation universelle. « Tous les Pères et les docteurs, nous dit Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, ont été si entièrement persuadés que les divines Lettres telles qu'elles ont été éditées par les hagiographes sont absolument à l'abri de toute erreur, que pour les nombreux passages qui semblaient renfermer quelque chose de contraire ou dissemblable *(et ce sont à peu près les mêmes qu'on oppose aujourd'hui au nom de la science nouvelle)*, ils se sont appliqués avec non moins d'habileté que de respect à les coordonner et à les concilier entre eux. »

Ces adversaires de tous les temps s'appelaient, dans les premiers siècles, Celse, Porphyre, Hiéroclès, Julien l'Apostat ; au moyen âge, Averrhoès et son école ; au XVIII[e] siècle, Voltaire et les encyclopédistes. Le point de mire de leurs attaques était la Bible. Les railleries de Voltaire devaient la tuer, les solides et spirituelles répliques de l'abbé Guénée la vengeaient. N'importe, le siècle finissait par son écrasement. Les zodiaques des temples de Denderah et d'Esneh remontaient à cinq, sept et même quinze mille ans. Mais on avait compté sans un jeune savant, qui revenait d'Egypte où il était allé étudier les monuments sur place. Avec une critique rigoureuse il établissait que les zodiaques dataient du deuxième siècle de l'ère chrétienne. Seulement ce jeune savant était le représentant de la grande science, c'était Champollion. Aujourd'hui les adversaires de la Bible s'appellent Heckel, Vogt, Büchner, en Allemagne ; Reuss, Renan, Mortillet, Oppert, Maspero, en France. A leurs yeux, la Bible ne compte pas, même comme histoire. On est certain que toutes leurs conclusions scientifiques les plus impartiales, semble-t-il, sont toujours dirigées contre les données des saints Livres. Ils n'ont pas le scrupule biblique, pour me servir de l'expression de M. Oppert. En revanche ils ont le scrupule anti-biblique. L'apparence d'être d'accord avec elle leur fait peur. Après eux, d'autres viendront, car on n'empêchera jamais le double courant de l'incrédulité et de la foi. A toutes les

[1] Nous savons que ce mot de concession choque nos exégètes. « Une concession, disent-ils, est une défaillance de l'esprit ou de la volonté, tandis que la nouvelle école a bien conscience de n'aimer que la vérité et, dans l'incertitude, de n'admettre que ce qui a la couleur de la vérité ». Oui, et elle abandonne la proie pour l'ombre. Est-ce que c'est l'évidence de la vérité, du sens obvie, ou même sa couleur, qui, par exemple, dans le cas des listes patriarcales, l'a déterminée à y voir des lacunes ? Elle n'a pu imaginer cette interprétation qu'à son corps défendant, qu'en foulant aux pieds toutes les répugnances qu'elle suscite. Il n'y a pas même là apparence de vérité ou de vraisemblance, c'est tout simplement un expédient qu'il a fallu trouver, parce qu'on a concédé à la science son antiquité antibiblique de l'homme, et ce n'est pas encore l'évidence de la vérité qui a déterminé cette concession, puisque la science n'a aucune preuve assurée de ses affirmations. Il en est de même sur toutes les autres questions. Partout on a cédé, et pour se tranquilliser du côté des saintes Ecritures, il faut en fausser l'interprétation, ne pouvant plus professer qu'elle est dans l'erreur.

[1] Voir dans la *Revue du Clergé Français*, n° du 1[er] sept. 1897, un article de M. Jean Bourlier : *Josué a-t-il arrêté le soleil ?*